

تاريخ فلسفة التاريخ

نظريات فى الحتمية التاريخية

أ.د. فتحى محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكلية الآداب - جامعة كفر الشيخ



تاريخ فلسفة التاريخ

نظريات في الحتمية التاريخية

أ.د فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

رقم الإيداع 19978\ 2015
الترقيم الدولي\ 978-977-90-3508-6

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيم

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ

صدق اللَّهُ العظيم

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أسرتي الكريمة

زينة الحياة الدنيا (و، ر، أ، م)

مقدمة

بقلم العالم والمفكر الإسلامي المستنير والمتحضر

أ.د. محمد حسن حسن جبل

الحمد لله رب العالمين، وصلاة الله وسلامه على خير خلقه سيدنا محمد وعلى وصحبه وبعد، فإن الفلسفة فكر، والفكر أهم خصيصتى الإنسان، لأن الخصيصة الأخرى وهى اللغة إنما هي صياغة صوتية لذلك الفكر، فهي قائمة على الخصيصة الأولى ومعبرة عنها.

وقد تعبدنا الله بالتفكير الذي هو إعمال الذهن في حصيلته من معطيات روافد العلم والمعرفة التي زود بها الإنسان، إعمالا يتمثل في انتقاء ما يخص أي موضوع يتوجه إلى الاشتغال به، ثم في تنظيمه وترتيبه والربط بين عناصره، ثم في التحليل واستخلاص الرأي أو الوجهة.

لقد حثنا القرآن على التفكير في نحو ست عشرة آية من آياته. ومن الطبيعي أن يكون موضوع هذا التفكر الذي يدعو إليه القرآن هو كل ما يؤدى إلى الإيمان بالله وبرسالاته إلى البشر وبما تتضمنه هذه الرسالات من تعاليم:

[1] كالتفكر في أمر هذا الكون الذي يحيط بنا ونعيش فيه كقوله تعالى:"أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ"[سورةالروم8].

وقوله"الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ[آل عمران191]

[2] وكالتفكر في أمور أو ظواهر طبيعية جزئية ولكنها واسعة اللفت إلى عظمة الخلق وقدره الخالق. من مثل قوله تعالى:

[أ] "وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"[الرعد3].

[ب] وقوله "هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ε يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"[النحل 10، 11].

[جـ] وقوله"اللَّهُ الَّذِي سخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ε وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "[الجاثية 12، 13].

[3] وكالتفكر في مخلوقات دقيقة ولكن حياتها بالغة اللفت إلى أحكام الباري تعالى خلقه ـ كما في قوله تعالى: ـ بعد ذكر العبرة في خلوص اللبن من بين فرث ودم سائغا للشاربين، وخلوص السكر والرزق الحسن من النخيل والأعناب"وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ε ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" [النحل 68،69].

[4] وكالتفكر في نظام اجتماعي شرعه سبحانه لتكاثر البشر فيه سعادتهم أن أحسنوا الأخذ به، ومن آياته "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"[الروم 21].

[5] ومع الدعوة إلى التفكر في كتاب الكون المفتوح ـ كالذي أوردناه آنفا ـ يدعو إلى تدبر ما في القرآن الكريم وما في كتب الرسالات السابقة، بل وإلى سؤال أهل العلم ومباحثهم. فيقول "كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ"[سورة ص 29] " أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"[سورةمحمد24] "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَε بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"[النحل44،43].

[6] وفي إطار هذه الدعوة إلى التفكر في ما يحفل به كتاب الكون من أمور جليلة ودقيقة. يضرب القرآن للناس أمثالاً قد تزيد على السبعين ليعملوا عقولهم بالتفكر في ما تتطلبه الأمثال من مقارنات بين الطرفين اللذين يتناولهما كل مثل عسى أن يمهروا في التفكر فتنكشف لهم الحقائق" لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"[الحشر21] "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ε وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ " [الأعراف 175، 176] "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" [البقرة266] [وتنظر مواضع الأمثال في القرآن الكريم في المعجم المفهرس مثل. أمثال].

[7] والذين يتفكرون ويعملون عقولهم هكذا في جوانب الكون ومجاليه الظاهرة والدقيقة هم المؤهلون لأن يتوجه إليهم الخطاب بقوله تعالى "قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى

وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ" [سبأ 46] " أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ" [الأعراف 184] "قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ"[الأنعام50].

[8] فإذا أضفنا إلى ما سبق ما شبب به القرآن الدعوة إلى التفكر باستعمال ألفاظ العقل، والألباب، والحجر، والقلوب، والنهى، والنظر، والبصر، والفقه، والعلم.. أو ما اشتق من جذور تلك الألفاظ ـ وهى مئات، تبين لنا أن القرآن يفتح أبواب الفكر والتفكر على مصاريعها ليتناول التفكر كل شيء دون أي حجر إلا من الضوابط التي يتفق عليها أهل الفكر أنفسهم.

فهذا موقع الفكر والتفكر في الإسلام. والفلسفة فكر وتفكير.

وقد قلت في صدر كلامي أن الفكر أهم خصيصتى الإنسان وأن الفلسفة فكر. وأقول الآن أن الإنسان إنسان بقدر ما هو مفكر. ولم يكن ديكارت مغاليا في صياغة العبارة المشهورة "أنا أفكر، إذاً فإنا موجود" وكذلك لم يكن الشاعر العربي بعيداً عن المعنى نفسه حين قال: أنتم الناس أيها الشعراء.

لأن الشعراء هم فرسان الفكر المجنح. أسأل الله أن يلقى القبول الحسن على عمل ابني د. فتحي شعبان هذا. اللهم آمين.

أ.د. محمد حسن حسن جبل أستاذ أصول اللغة بجامعة الأزهر (العميد الأسبق لكلية اللغة العربية بالمنصورة)

الفصل الأول

معنى فلسفة التاريخ وأهم قضاياها

أولاً: معنى التاريخ

ثانياً: الوضعية في التاريخ

ثالثاً: الاتجاه اللاأخلاقي في التاريخ

1 ـ التاريخ والأخلاق

2 ـ نظرية القوة عند مكيافيللي

3 ـ نظرية القوة عند نيتشه

الفصل الأول

فلسفة التاريخ معناها وأهم قضاياها

أولاً: معنى التاريخ:

إن كلمة تاريخ هي كلمة تحمل قيمتها في ذاتها، إنها تشتمل على أسرار عميقة وذلك لاهتمامها بالماضي. لكن السؤال الكبير هو ما التاريخ؟ والواقع أن هناك إجابات عديدة اجتهدت في الإجابة عن هذا السؤال يقول إدوارد كار: "عندما نحاول الإجابة عن السؤال، ما التاريخ؟، فإن إجابتنا تعكس بطريقة واعية أو غير واعية موقفنا في الزمن، وتشكل جزءاً من إجابتنا عن السؤال الكبير ما النظرة التي نتناول بها المجتمع الذي نعيش فيه."[1] ويقول أيضاً: "لذا فإن إجابتي الأولى عن السؤال، ما التاريخ؟ هو أنه عملية[*] تفاعل مستمرة بين المؤرخ ووقائعه، وحوار غير منقطع بين الحاضر والماضي." [2] فالتاريخ إذن يركز على عامل الزمن، ومن ثم فإنه كما نعلم ونشعر به يتضمن في ذاته علاقة بين حاضر وماضي أو مؤرخ ووقائعه.

إن المؤرخ يترقب وقائعه ويتعقبها ويبحث عنها ويغازلها حتى إذا وجدها بين وثائقه انتزع منها أدق وأخص أسرارها من خلال تفسيراته، ثم يفيض عليها من وحي خياله وربما يمتدحها أو يقتدحها،

([1]) Carr Hallett Edward – **What is History** [London Macmillan & CO LTD New York 1961] P:2

ـ إدوارد كار ـ **ما هو التاريخ** ـ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ـ مراجعة علي أدهم [مؤسسة سجل العرب 1962] ص: 12 ـ 13.

([*]) a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the present and the past.

([2]) **Ibid** P: 24.

ـ **المرجع السابق** ص: 39.

فالخيال والأهواء الشخصية للمؤرخ لا يمكن اقتلاعها حتى إذا حاول أن يكون موضوعياً.

وذهب كار إلى القول: "أن التاريخ يتألف من حشد من الوقائع المثبتة، الوقائع متاحة للمؤرخ في وثائق ومخطوطات وغير ذلك."[(3)] ولم يتوقف إدوارد كار عند الإجابة الأولى عن السؤال الذي يبحث فيه وهو ما التاريخ؟ فأعلن أن التاريخ هو العملية الاجتماعية التي يترابط فيها الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية؛ والتناقض الظاهري بين المجتمع والفرد لا يزيد عن اعتراض ساذج يسري في طريقنا لتشويه تفكيرنا. والعملية المشتركة من التفاعل بين المؤرخ ووقائعه، وما أطلق عليه هو الحوار بين الحاضر والماضي، هو حوار ليس بين أفراد مجردين ومنعزلين، وإنما بين مجتمع اليوم ومجتمع الأمس.[(4)] فالتاريخ من ناحية علاقة بين مؤرخ ووقائع ماضيه. ومن ناحية أخرى علاقة تفاعل بين المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه أو تفاعل بين مجتمع الحاضر ومجتمع الماضي.

يعرف قاموس كامبريدج فلسفة التاريخ بأنها دراسة فلسفية للتاريخ البشري ومحاولة لتسجيلها وتفسيرها. والتاريخ في اللغة الإنجليزية [وما يناظرها في أكثر اللغات الأوروبية الحديثة] يتضمن معنيين أساسيين: [1] التقدم الزمني للحوادث والأفعال البشرية على نطاق واسع، ولكنها ليست قاصرة أساساً على الماضي؛ و [2] المنهج أو البحث الذي تكتسب أو تبحث فيه معرفة الماضي البشري. وهذا يؤدي إلى معنيين لفلسفة التاريخ، اعتماداً على "التاريخ" الذي كان هو هدف اهتمام الفلاسفة. ففلسفة التاريخ بالمعنى الأول تطلق غالباً على

([3]) **Ibid** P: 3

ـ **المرجع السابق** ص: 13 ـ 14.

([4]) **Ibid** P: 49.

ـ **المرجع السابق** ص: 72.

الحقيقي [أو التأملي]، وتوضع في نطاق الميتافيزيقا. وفلسفة التاريخ بالمعنى الثاني تسمى فلسفة نقدية [أو تحليلية] ويمكن أن توضع في الأبستمولوجيا.(5) وباختصار فإن "فلسفة التاريخ" كما يقول وولش: "في الواقع، هي اسم لمجموعة مزدوجة من المشكلات الفلسفية، إنها تنطوي على شقين تأملي وتحليلي".(6) ففلسفة التاريخ حسب قاموس كامبريدج تهتم بالتاريخ البشري والعمل على تسجيله وتفسيره وذلك من خلال التركيز على الحوادث والأفعال البشرية وتطورها في الزمن، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الاهتمام بالمنهج والبحث في معرفة الماضي الإنساني مما يؤدي بنا إلى أن نطلق عليها الموضوعية أو التأملية، وهي بهذا المعنى تقع في نطاق الميتافيزيقا، أما ما يقع في إطار الأبستمولوجيا فهي الناحية النقدية أو التحليلية. وبالنسبة لوولش فإن فلسفة التاريخ تتخذ شكلين أحدهما تأملي والأخر تحليلي.

وفلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها، عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال. وهناك من يقول إن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية، وأن فلسفة التاريخ هي محاولة معرفة هذا المخطط الذي يتبعه التاريخ في مساره، أو الاتجاه الذي يتجه إليه، أو الغاية التي عليه في النهاية تحقيقها. ويختلف المفكرون في تحديد العامل الأساسي الذي يتحكم في سير التاريخ. فهناك من يؤمن بأن الله هو العامل الوحيد الذي يتحكم في سير التاريخ، وهناك من يعتقد أن الأفراد الأبطال هم

) [5](**The Cambridge Dictionary Of Philosophy [**Cambridge University Press 1996]PP: 584 – 485 .

([6]) Walsh W. H. – **An Introduction to Philosophy Of History** [Hutchinson University Library London 1958] P: 15.

ــ و. ه. وولش ــ **مدخل لفلسفة التاريخ** ــ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ومراجعة محمد بكير خليل [مؤسسة سجل العرب 1962] ص: 17. .

الذين يصنعون ويحركون التاريخ، وهناك أخيراً من يعتقد أن العامل الأساسي في تحريك التاريخ هو العامل الاقتصادي وفي بعض الأحيان العامل الوحيد.(7) ففلسفة التاريخ إذن تقوم على أسس فلسفية تأملية وتحليلية، بالإضافة إلى البحث عن قوانين عامة ثابتة تتحكم في حركة التاريخ.

[7]) دكتورة زينب الخضيري ـ **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991] ص: 64.

ثانياً: الوضعية في التاريخ:

لقد استفاد التاريخ استفادة كبيرة نتيجة للثورة التي أحدثتها العلوم الطبيعية سواء أكان في المنهج أم في الموضوع وبذلك يكون التاريخ قد تحرر من نطاق الغيبيات، فأصبح علماً يهتم بأفعال الإنسان.[8] ومن هنا فقد انقسمت مدارس فلسفة التاريخ إلى معسكرين رئيسين هما: معسكر المثاليين ومعسكر الطبيعيين. المعسكر الأول يرى أن الفكر هو الذي يوجه التاريخ، إذ يرى أن التاريخ خاضع للإنسان وفيه يبدأ وينتهي. والمعسكر الثاني حاول إثبات التأثير العظيم في المادة والاقتصاد وفي تسيير الأحداث.

والمؤرخ كما يعلن وولش يهدف إلى إعادة بناء عبقرية للماضي. وربما يعتقد أن ذلك في ذاته لابد أن يحتفظ بالنظر إلى التاريخ كفرع منفصل من المعرفة. فمن السهل أن نفترض أن العلوم الطبيعية تهتم بالعالم من حولنا؛ فهي تعتمد على الإحساس ـ الإدراك الحسي لوقائعها. والتاريخ على العكس، يهتم بالماضي، ومن ثم فإن تأثيرات الذاكرة ينبغي أن تشكل جانباً ضرورياً لماديتها الخام. ولكن، في الواقع، أن التعارض بين التاريخ والعلوم الطبيعية ليس حاداً كذلك. ففي المقام الأول ليس حقيقياً أن العالم يهتم بالحاضر إلى حد استبعاد الماضي. وبصرف النظر تماماً عن الحقيقة القائلة بأن معرفة الذاكرة تتغلغل في كل الأحكام الإدراكية الحاضرة المتعلقة بالأشياء، ومن الضروري فقط أن نتذكر وجود مثل هذه الدراسات كالجيولوجيا والبالونتولوجيا بالنظر بأنه يوجد فرع من البحث العلمي يدرس الماضي أكثر من الحاضر. ومرة أخرى، لا يمكن أن نعتقد بأن التاريخ دراسة للماضي بلا قيد. فهناك عصور كبيرة من الماضي لا يعرفها التاريخ يتناولها باعتبارها إدراكاً عادياً ومهما يكن شيء ـ على سبيل

---

[8]) دكتور أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975]. ص: 12 ـ 13.

المثال، جميع هذه العصور ما قبل تطور الإنسان مثل نوع المخلوق الذي هو الآن.[9] من هنا لا يوجد تعارض واختلاف شديد بين التاريخ والعلوم الطبيعية، فدراسة الماضي ليست قاصرة على التاريخ فحسب، وإنما هناك علوم طبيعية تهتم أيضاً بالماضي إلا أن لكل منها حدوده في تناول هذا الماضي.

إن التاريخ بمعنى ما دراسة للماضي، ماضي البشرية. وتاريخ البشرية اهتم بالماضي عندما ظهرت الكائنات البشرية لأول مرة على الأرض. فاهتمامه الأساسي بالتجارب والأفعال البشرية. والحقيقة، بطبيعة الحال، أن التاريخ لا يسجل ما فعله وعناه الجنس البشري فحسب، وإنما أيضاً قام بتسجيل عدداً ضخماً من الحوادث الطبيعية في الماضي من زلازل، وفيضانات وجفاف وما أشبه. ولكن اهتمامه بهذه الحوادث هو اهتمام عابر تماماً. فالمؤرخ لا يهتم في أي جانب من عمله بالطبيعة لذاتها؛ وإنما فقط بالطبيعة باعتبارها أساس في النشاطات الإنسانية.[10] فالتاريخ بهذا يهتم بماضي الإنسان منذ وجد وينصب اهتمامه على تجارب وأفعال الإنسان، ويسجل إلى جانب أفعال الإنسان ومعاناته الحوادث الطبيعية الماضية في شتى صورها وذلك حينما تكون لهذه الحوادث تأثيرات واضحة على الجنس البشري.

ما الأسس التي يقوم عليها المنهج الوضعي في التاريخ؟ تقوم الوضعية في التاريخ على مجموعة من الأسس وهي:

1ـ الملاحظة، وإن كانت غير مباشرة في التاريخ، وإذا كان التاريخ يفتقر إلى التجربة فليس معنى هذا استحالة تطبيق منهج العلوم

([9]) Walsh W. H. – **An Introduction to Philosophy Of History** pp:29 – 30.
ـ و. ه. وولش ـ **مدخل لفلسفة التاريخ** ـ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ومراجعة محمد بكير خليل ص: 38.

([10]) **Ibid** P: 30.

ـ **المرجع السابق** ص: 38.

الطبيعية عليه، فإنه توجد علوم تعتمد على الملاحظة دون التجربة مثل علم الفلك، كما أنه توجد علوم تعتمد على التاريخ مثل الفلك أيضاً، إذ يعود الباحث إلى سجلات المرصد لتتبع تاريخ مرور كوكب من الكواكب، وكذلك علم الأمراض يعود إلى دراسة تاريخ الحالة المرضية.

2ـ يتسم منهج التاريخ بالديناميكية، وليس معنى هذا استحالة تطبيق منهج العلوم الطبيعية عليه، فعلم الفلك يتسم بالديناميكية أيضاً، إذ إنه يهتم بدراسة الأجرام السماوية في حركة دائمة، وفي حركتها تكون معلولة لعلل. والتاريخ يدرس الحوادث المتغيرة فهي معلولة لحوادث أخرى.

3ـ في الإمكان التوصل إلى أحكام كلية تمكن من التنبؤ بمستقبل. يقول همبل:"تستطيع مثل هذه العلوم التجريبية أن تقدم تقريراً عن موضوعاتها في أحكام عامة يستطيع التاريخ أن يستوعب فردية وقائعه وأن يصل إلى العموم، فالمؤرخ يستطيع أن يفسر وقوع حادثة من الحوادث، إذ الحادثة قد وقعت نتيجة لظروف معينة ولم تحدث مصادفة.[11]

---

[11]) دكتور أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** ـ ص: 37 ـ 39.

ثالثاً: الاتجاه اللاأخلاقي في التاريخ:

1 ـ التاريخ والأخلاق:

إن علاقة التاريخ بالأخلاق كما أعلن إدوارد كار هي علاقة أشد تعقيداً فقد عانت مناقشاتها في الماضي من العديد من المسائل الغامضة. ومن الضروري اليوم أن نحاجي بالكاد بالقول أن المؤرخ لا يحتاج إلى إصدار أحكام أخلاقية على الحياة الخاصة لشخصيات قصته. فنظرات المؤرخ وعالم الأخلاق ليست متطابقة وهنري الثامن ربما يكون زوجاً سيئاً وملكاً طيباً. ولكن المؤرخ يهتم عنده بالناحية الأولى فقط بقدر تأثيرها على الأحداث التاريخية. فإذا كانت لجرائمه الخلقية تأثير ظاهري على الشئون العامة كما هو الحال عند هنري الثاني فإن المؤرخ لم يكن في حاجة للانشغال بها. فذلك ينسحب على الفضائل بقدر انسحابه عن الرذائل.[12] فالأحداث التاريخية إذن هي حجر الزاوية والمحور الأساسي عند المؤرخ وليست المعايير الأخلاقية فهو يهتم بهذه الأخيرة إذا كان لها تأثير على الشئون العامة.

وينقلنا ادوارد كار إلى القضية الأكثر صعوبة بل والأشد قيمة في إصدار أحكام أخلاقية لا على الأفراد، وإنما على الحوادث، أو المؤسسات أو سياسات الماضي. فهذه هي أهم الأحكام عند المؤرخ.[13] يقول ادوارد كار: "إن التاريخ هو عملية من الصراع الذي تتحقق فيه النتائج سواء حكمنا عليها بالخير أو بالسوء، عن طريق بعض الجماعات بشكل مباشر أو غير مباشرـ وغالباً بطريقة أكثر مباشرة من الطريقة غير المباشرة ـ على حساب الجماعات الأخرى. فإن الخاسرين يدفعون. والمعاناة متأصلة في التاريخ. وكل مرحلة عظيمة

([12]) Carr Hallett Edward – **What is History** P: 69.

ـ إدوارد كار ـ **ما هو التاريخ** ـ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ص: 96 ـ 97.

([13]) **Ibid** p: 72.

ـ **الترجمة ص** 100.

في التاريخ لها آثارها بقدر انتصاراتها. وهذه هي القضية المعقدة إلى أقصى حد لأننا ليس لدينا معيار يجعلنا نوازن الخير الأعظم للبعض في مقابل التضحية للآخرين".[14]

---

(14) **Ibid** p: 73.

ـ **الترجمة ص:**101.

2 ـ نظرية القوة عند مكيافيللي:

إن مكيافيللي(*) هو أول شخص درس السياسة والحكومة كممارسة فعلية بطريقة موضوعية، وفيما نسميه الآن بالاتجاه العلمي [15]. لقد عاش مكيافيللي في فترة اتسمت بالفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، ذلك الفساد الذي عاشت فيه إيطاليا. فأحس أن هذا الفساد السياسي والتدهور قد جاء بسبب وجود الأخلاق ومعاييرها المفروضة، وأيضاً بسبب وجود الدين وسلطة الكنيسة. وأن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق قد تنهار، والدولة عنده لا شأن لها بالأخلاق.[16] إذا كان مكيافيللي قد استبعد الدين من دائرة السياسة، فليس معنى هذا أنه يرفض الدين أو ينبذه، ولكنه يرى تصور آخر للدين في إطار السياسة، تصور غير تقليدي له. ومن ثم لا يستبعد مكيافيللي الدين من دائرة السياسة إلا إذا أدى إلى تفكك وانهيار المجتمعات، وأما إذا استعمل كوسيلة لتحقيق الوحدة والنظام فهذا هو الخير والأفضل عنده.[17] ومن هنا نلاحظ وجود اختلاف واضح بين نظرة مكيافيللي

(*) يعتبر مكيافيللي [1469– 1527]، الباحث السياسي الإيطالي على نحو شائع المفكر السياسي الأكثر تأثيراً في عصر النهضة. ولد في فلورنسا، وتربي على التعاليم الإنسانية المدنية. وكان منذ 1498 إلى 1512 سكرتيراً للسفارة الثانية لجمهورية فلورنسا، بالإضافة إلى مسئولياته عن الشئون الأجنبية وإحياء الميليشيا المدنية المحلية. وتضمنت واجباته العديد من البعثات الدبلوماسية المختلفة في كل من إيطاليا وخارجها. وأقيل بعودة حكم المدتشي عند سقوط الجمهورية في 1512. وأحيل مجبراً إلى التقاعد منذ سنة 1513 إلى 1527، وتحول من الكتابة والوظيفة غير الاعتيادية إلى كتابة أعمدة صغيرة.

وكتابات مكيافيللي تصنف تكوينياً في مقولتين مترابطتين: كتابات السفارة [تقارير، memoranda، وكتابات دبلوماسية] وكتب أساسية، ومن بينها كتاب الأمير الشهير [1513]، المطارحات [1517]، فن الحرب [1520]، تاريخ فلورنسا [1525]، والدراما الكوميدية mandragola [1518].

[Cambridge Dictionary Of Philosophy P: 455**]**

(15) Magee Bryan – **The Story Of Philosophy** [A Dorling Kindersley Book – 2001] P: 72.

16) د.علي عبد المعطي – **الفكر السياسي الغربي** [دار الجامعات المصرية – المكتبة العربية 1975] ص: 177 ـ 180.

17) أرنست كاسيرر – **الدولة والأسطورة ـ** ترجمة د.أحمد حمدي محمود ومراجعة أحمد خاكي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975] ص:189–190.

اللاأخلاقية إلى الدولة وبين نظرة اشفيتسر الأخلاقية، ففي حين رأى مكيافيللي أن القوة لا الأخلاق هي العامل الأساسي في الحفاظ على الدول، رأى اشفيتسر أن الأخلاق هي العامل الحاسم في إعادة بناء الحضارة. وأن الإنسان في نظره هو محور التاريخ، والحكم على التاريخ لن يأتي إلا من خلال الإنسان.

لقد وضع مكيافيللي منهجاً دقيقاً للأمير يسير عليه ليحقق أهدافه يستند إلى القوة والدهاء، استمده مكيافيللي من قانون الغاب، فالقوة من طبيعة الأسد، والمكر أو الدهاء من طبيعة الثعلب. ففي عبارة شهيرة يقول فيها: "إن الأمير(*) الذي يجد نفسه مجبراً على تعلم طريقة عمل الحيوان، عليه أن يكون كالثعلب والأسد، فالأسد لا يستطيع حماية نفسه من الشراك الذي ينصب له، والثعلب يفشل في الدفاع عن نفسه أثناء مواجهة الذئاب، ولذلك يتحتم عليه أن يتصرف كالثعلب حتى يتمكن من تجنب الفخاخ، وكالأسد حتى يستطيع إرهاب الذئاب".(18) فالنزعة اللاأخلاقية في إطار نظرية القوة عند مكيافيللي تعبر عن نفسها إذن في محاولته تفسير التاريخ والحكم عليه، وهذا هو المبدأ الشهير القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة.

ومهما يكن من شيء فقد سعى مكيافيللي كالعلماء الجدد في مجالاتهم المختلفة جداً أن يطرح جانباً محاولة وضع طرق للحديث عن السياسة، والنظر إلى الوقائع وجهاً لوجه كما هي في الواقع.(19)

(*) So as a prince is forced to know how to act like a beast, he must learn from the fox and the lion; because the lion is defenseless against traps and the fox defenceless against wolves. Therefore one must be a fox in order to recognize traps, and a lion to frighten off wolves.

(18) Machiavelli Nicola – **The Prince –** Translated with Notes by George Bull [Penguin Books 1999] P: 56.

ـ نيكولا ميكافيللي ـ **الأمير ـ دراسة في الفقه السياسي** [فاروس للنشر والتوزيع] ص : 151 ـ 152.

(19) Magee Bryan – **The Story Of Philosophy** P: 72.

ومن مظاهر ذلك ما أورده في كتابه "الأمير" وكتابه "المطارحات" إذ يقول في "المطارحات": "والحقيقة القائلة بأن القوانين التي يثبت صلاحها في النسق السياسي، تشبه تلك التي يثبت صلاحها في النسق الطبيعي أيضاً".[20] إنه يتبع منهجاً يماثل فيه بين عمل السياسة والطبيعة، ولذلك فهو يطالب الأمير بأن يجمع في شخصيته بين خصائص الأسود والثعالب. وهذه هي نظرة لاأخلاقية للحكم على التاريخ.

وتظهر مع مكيافيللي النظرة الجديدة في السياسة كنشاط مستقل يؤدي إلى إيجاد دول حرة قوية. فهذه النظرة تستمد معاييرها مما تفعله الإنسانية بدلاً مما ينبغي أن تفعله. ونتيجة لذلك، فإن مشكلة الشر تنشأ باعتبارها القضية المحورية: أي أن العامل السياسي يحتفظ بالحق "للدخول في الشر عندما تقتضي الضرورة." والحاجة الكلاسيكية. والفلسفة السياسية الوسيطة، والإنسانية المدنية القائلة أن السياسة ينبغي أن تمارس في حدود الفضيلة تلتقي من خلال تعريف معنى الفضيلة ذاتها. والفضيلة الميكيافلية هي القدرة علي بلوغ "الحقيقة الفعالة" بغض النظر عن القيود الأخلاقية، والفلسفية، واللاهوتية. ويقر بوجود محددين للفضيلة: 1ـ الثروة، تفهم باعتبارها إما مصادفة أو معبودة ترمز إلي قوى سببية مزعومة لكيان سماوي: 2ـ الطبيعة الخاصة الممثلة، والأمزجة الجسدية، ونوعية العصور. وهكذا، فإن علم الفلك الكوني قبل العصر الحديث والأنثروبولوجيا والنظرية الدورية في التاريخ استمد منها أساس فلسفته السياسية. وينظر إلى التاريخ باعتباره نتيجة مترابطة من النشاط البشري والنشاط المزعوم للسماء، مفهوماً باعتباره "علة عامة"في كل مشاعر البشر في العالم الدنيوي. ولا محل هنا لسيادة إله، أو عقل متحكم، أو عناية إلهية. والممالك، والجمهوريات، والأديان تتبع نموذج طبيعي من الميلاد، والنمو،

---

[20]) نيقولا مكيافيللي ـ **مطارحات مكيافيللي** ـ تعريب خيري حماد، مقدمة بقلم ليسلي ووكر [منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت 1982] ص: 117.

والسقوط. ولكن، تعتمد علي نتيجة الصراع بين الفضيلة والثروة.[21] إن مكيافيللي بهذا يؤكد على الواقع الفعلي وينبذ الأسس والاعتبارات الفلسفية المسبقة ومن ثم فقد ركز النظر على أن الممالك والجمهوريات والأديان تسير وفق نظام طبيعي وأكد على الصراع بين الفضيلة والثروة.

لقد كان مكيافيللي في الأصل فيلسوفاً سياسياً دون شعور خاص بالتاريخ إلا إذا انتفع بمميزات النظرية السياسية. وكانت لدى مكيافيللي نظرة ثاقبة بالنسبة للخلفية التاريخية الخاصة بالتطورات السياسية أفضل من أي مؤرخ إنساني آخر حتى يومه. وأدرك بشكل كامل العلاقة بين السياسة الأجنبية والمحلية وبين الأنشطة العسكرية والتطورات السياسية. وعرف أيضاً مكانة فلورنسا في تاريخ إيطاليا ككل، وتحمس لإقامة مثل أعلى لدولة إيطالية متحدة. واتجه إلى امتداح هؤلاء الرجال والجماعات التي حاولت إيجاد هذه الدولة وكان معادياً للوظيفة، حيث تخيلها عقبة أمام الوحدة الإيطالية. وعلى وجه العموم بعد إذ، قلل من شأن العنصر الشخصي باعتباره العامل المؤثر في التاريخ، يقول فيوتر Fueter أنه لا يوجد كاتب منذ بوليبيوس Polybius سار على نهج مكيافيللي في جعل التاريخ "تاريخ طبيعي للسياسة". وحلت النظرية المادية الفرانكية للعلية محل القوة الخارقة للطبيعة القديمة وعبادة البطل. إن هذه الفلسفة التاريخية تعكس مذاهب الأمير. وبدرجة كبيرة أيضاً ترك مكيافيللي الترتيب التحليلي التقليدي في ماديته وتنظيم عمله من خلال التقسيم وتجنب أيضاً الأدوات الخطابية النمطية وكتب في أسلوب واقعي بشكل لاذع. فاستخدم مصادر قليلة ولكن أفضلها بصورة رئيسة بلوندس Blondus ، وجيوفاني Giovanni، وفيلاني Villani وسيمونتا Simonetta . وأفضل قسم في عمله الخاص بتطور السياسة الداخلية لفورنسا. إنه لم يصف هنا فقط الأحداث بالتفصيل، وإنما أضاف مزيداً من التعليقات

([21])**Cambridge Dictionary Of Philosophy** P: 455.

الشخصية-"الانعكاسات الكثيرة على الحكومة والأحزاب وأفعال القادة وبطريقة متنوعة انتقل من الحرص، والحماسة، والطموح، وجميع العواطف الأخرى التي يكون الإنسان فيها هنا." وكانت رواية المؤرخ وعمله هي الحكم بمعايير حديثة، واتسمت بـ "الأخطاء الكثيرة للوقائع والوثائق الضعيفة."[22]

[22] Barnes Harry Elmer– A History of Historical Writing – Second Revised Edition [Dover Publications, New York 1963] PP : 107 – 108 .

3 ـ نظرية القوة عند نيتشه:

رأى نيتشه(*) أنه يوجد أناس أخيار في ذاتهم، وهم الأقوياء الذين يحتلون مراكز اجتماعية عالية، وهم الذين يشعرون بسمو النفس وعزتها، فكل أفعالهم خيرة بصرف النظر عن حكم العامة من الناس عليها، ونيتشه يميز بين النبلاء من الناس، وبين عامة الناس، فهؤلاء النبلاء تصدر عاداتهم وأخلاقهم عن سمو النفس، بينما عادات العامة عادات وضيعة، ونيتشه يفضل أخلاق النبلاء الأقوياء على أخلاق الضعفاء.[23] والإنسان الأعلى تصدر أفعاله عن إرادة القوة، فلا يعرف إلا الإيذاء والهدم، كما أنه لا يعرف إلا السيطرة على من حوله وهضم حقوقهم واستغلالهم كما أنه لا يعرف أيضاً ما يهم الأغلبية، فليس مهم عنده أن تكون بائسة أو غير بائسة كما فعل "نابليون" بين عامي 1789 ـ 1815 وأن ما يقدمه نيتشه هو البطل وليس الجماهير، فهو لا يهتم إلا بتمجيد الحرب أيضاً.[24] إن نظرة نيتشه هكذا لن تكون مقبولة على الإطلاق إذا قورنت بنظرة اشفيتسر، إنها فلسفة ميزت بين الناس، واهتمت بالأقوياء وحطت من قدر الكافة. أما عند اشفيتسر فلا مجال للتمييز بين الناس، فلا وجود لسادة أو عبيد، فالبشر جميعاً أخيار، وأخلاق احترام الحياة عند اشفيتسر هي أصدق تعبير على حكمه على التاريخ.

(*) نيتشه (1844-1900) فيلسوف ألماني وناقد ثقافي. ولد في مدينة صغيرة في مقاطعة بورسيا في سكسونيا. وأكددت تربية نيتشه المبكرة علي الدين واللغات الكلاسيكية والأدب. وبعد عام من الجامعة في بون تحول إلي leipzing، حيث واصل الدراسات الكلاسيكية. ومن ثم عكف علي العالم كإرادة وتمثل لشوبن هاور، الذي أثر بكل تأكيد في اهتماماته اللاحقة وتفكيره الفلسفي المبكر. ومهما يكن من شيء فإنه كلغوي كلاسيكي فإنه عين أستاذا في جامعة سويسرا في باسل، حتى قبل أن يحصل علي رسالته في الدكتوراه ومن المدهش في عمر مبكر الرابع والعشرين.

[Cambridge Dictionary Of Philosophy P:532**]**

23) دكتورة نازلي إسماعيل حسين ـ **فلسفة القيم** [مجموعة من البحوث نشرت في حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس 1958-1964**]** ص: 187.

24) دكتور أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** ـ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه ص: 119.

إن نيتشه كما هو معروف يهتم بالفرد لا الدولة، فالإنسان الأعلى لابد أن يكون مستنداً إلى منطق القوة، فهي أساس الحياة، كما أنه يرفض أخلاق العبيد، لأنها تعني أن يسيطر المنحطون من البشر وإخضاع السادة لهم. وعلامة الإنسان الأعلى أن يتخذ لنفسه غرضاً يسمو به فوق الناس ويسلك في سبيل تحقيقه ما يشاء من الوسائل.[25] إن القوة هي محور اهتمام نيتشه، إنها تعبر عن موقفه اللاأخلاقي في التاريخ، صحيح أنه تكلم عن أخلاق السادة وأسرف في الثناء عليها وامتدحها بلا انقطاع، إلا أنه في المقابل نبذ أخلاق العامة، ومن ثم فحكمه على التاريخ يأتي من إيمانه بالقوة وهي سمة للإنسان الأعلى.

إن الحضارات الكبرى في نظر نيتشه قد نشأت في التاريخ على يد قله من الأرستقراطيين الممتازين على شكل حيوانات مفترسة، شقراء تزرع الأرض في أسيا وأوربا وجزر المحيط الهادي، وتفرض إراداتها على كل الشعوب التي تمر بها، هكذا نشأت الحضارات اليونانية والرومانية والجرمانية.[26] فإرادة القوة إذن هي العامل الأساسي في التاريخ، فالحضارات الكبرى في التاريخ هي ثمرة عمل الأقلية لا الأغلبية. ونظرة نيتشه بهذا المعنى تؤكد وترسخ جذور العرقية، وهذه هي الأخرى علامة بارزة على حكمه اللاأخلاقي على التاريخ.

إن ما يحدث الآن في نظر نيتشه من فساد اجتماعي وركود ينشأ نتيجة عدم الاستماع والإصغاء لصوت الأفراد المتميزين. ويمكن أن يسير المجتمع قدماً، ويمكن أيضاً أن يرتقي الجنس البشري إذا نجح المجتمع في البحث عن الإنسان الأعلى، الإنسان المتفوق والمتميز وتهيئة الظروف المواتية له كي ينمو ويرتفع بنفسه. والروح الحيوية

---

25) دكتور زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ــ **قصة الفلسفة الحديثة** ــ الجزء الأول ــ الطبعة السادسة [لجنة التأليف والترجمة 1983] ص: 354.

26) دكتور أحمد محمود صبحي ــ **في فلسفة التاريخ** ــ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي ــ نيتشه ص: 119.

للإنسان المتفوق والمتميز في نظر نيتشه تنتحر وتسحق تحت أقدام النظم من ديمقراطية واشتراكية وغير ذلك.[27] إنها تجعل الإنسان كما أعلن ألبرت اشفيتسر كالكرة التي فقدت مرونتها فأصبحت تتأثر بكل ما ينطبع عليها.

لقد سعى نيتشه إلى هدم كل القيم التي قالت بها المسيحية لأنها لا تمجد إلا الشفقة والإيثار والسلم وغير ذلك. ورفض المبادئ المسيحية كلها لأنها تستند وتقدم أخلاقيات للحشود البشرية تقوم على الرحمة والشفقة والتضحية في سبيل الآخرين، لكنه سعى إلى تغيير العالم وذلك من خلال وضع أخلاق للسادة، وهم الذين يمكن أن يقودوا البشرية إلى الرقي، وهم الذين يحققون الرخاء لهم أيضاً.[28] تلك هي نظرية نيتشه التي تدافع عن الإنسان الأعلى لأنه هو مستقبل البشرية كلها من حيث اعتماده على القوة والشجاعة لتحقيق آمال الإنسانية. فعند نيتشه لا وجود للمساواة، ومن ثم فإن الديمقراطية والاشتراكية والمسيحية أيضاً لن تكون لها جميعاً أية فاعلية على الإطلاق.

([27]) Porter Burton . F . **The Good Life** – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London , 1980] PP : 219 – 220.

ــ بورتن بورتر ــ **الحياة الكريمة** ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الثاني [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993] ص : 134.

([28]) **Ibid** PP : 218 – 222. **الترجمة** ص : 134 ــ 137.

الفصل الثانى

الحتمية التاريخية فى العالمين الإسلامى والمسيحى

أولاً: الحتمية التاريخية عند ابن خلدون

ــ ابن خلدون ودراسة التاريخ

ـــ الدين والعصبية ودورية الحادثة التاريخية

ـــ أطوار التاريخ ودورية الحادثة التاريخية

ثانياً: الحتمية التاريخية في العصور الوسطى عند أوغسطين

ثالثاً: الحتمية الدينية في التاريخ عند جاك بوسويه

الفصل الثانى

الحتمية التاريخية فى العالمين الإسلامى والمسيحى

مقدمة

كانت العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية مصدر إلهام للكثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة في التاريخ، فكانت لنظرية ابن خلدون وأوغسطين عظيم الأثر في نشأة هذا الفرع الهام من فروع الفلسفة وبالذات في الاهتمام بالدين. فلقد كانت مقدمة ابن خلدون ولا تزال علامة بارزة على منطق محكم وفكر سديد تألق فيها ابن خلدون كعالم إسلامي وفيلسوف ومؤرخ وعالم اجتماع. تكلم ابن خلدون في مقدمته عن دورية التاريخ والأطوار التي تمر بها الحضارات دون أن يكون تصوره للتاريخ دائرياً كاليونانيين ودون أن يغرق نفسه في اللامتناهي وهذا نابع من إيمانه باليوم الآخر.

وبالنسبة لأوغسطين فإن التاريخ العالمي كما رسمه وحدد معالمه في كتاب "مدينة الله" اتسم بسمات وخصائص معينة، فهو ينبذ التصور اليوناني للزمان ويقر بفردية الواقعة التاريخية وحتمية وقوعها وعدم تكرارها ويعد أوغسطين المثل الأكثر للنظرة المسيحية التي ترفض التصور اليوناني للزمان لدورات أبدية. واستند أوغسطين في هذا لدحض حجج اليونانيين إلى الكتب المقدسة. أما بوسويه فشأنه شأن أوغسطين أقر هو الآخر بفردية الحادثة التاريخية وحتميتها. فالتاريخ العالمي عنده بدأ من خليقة العالم وحتى توطد الإمبراطورية المسيحية في الغرب في عهد شرلمان.

أولاً: الحتمية التاريخية عند ابن خلدون

ابن خلدون ودراسة التاريخ:

إن ابن خلدون(•) لم يكن كما تصور الباحثون عالم اجتماع وإنما هو عالم منهج تاريخي استخدم المنهج الاستقرائي في براعة نادرة لتفسير الذوات العرضية التي قابلها تفسيراً يستند على التحليل والتركيب ومستخدماً قياس الغائب على الشاهد من ناحية واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة للتوصل إلى أحكام عامة.[29] فتحليل ابن خلدون لانحلال الحضارة الإسلامية أنتج بحثاً أكثر قرباً للسياق التاريخي ومنطق الأحاسيس الإسلامية. وأعطى أيضاً البحث في الذات الداخلية العليا أساساً عقلياً وواقعياً. فابن خلدون سمح لنا بالفهم الشامل للجدل الداخلي للإسلام، بديلاً عن القراءات المتحيزة التي تربط عشوائياً مختلف أشكال الظواهر بدون دقة تعمقها. فالأسباب الحقيقة للأزمة الإسلامية قد لا تكون ظاهرة في الحال؛ فهي تحتاج إلى دراسة نظرية متأنية، كما هو الحال في "علم الثقافة" عند ابن خلدون[30]. والواقع أن ما توفر لابن خلدون من وقائع تاريخية كان يسيراً للغاية إلا

(•) ولد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون بتونس سنة 732 هـ (1406م) وترجع أسرة ابن خلدون أصل يماني حضرمي. وتميز ابن خلدون بالفكر الشامل، فهو العالم الإسلامي الكبير، والإمام في الفقه المالكي، ورجل القانون والفيلسوف في آن واحد. وعرف ابن خلدون المنهج التاريخي ليفيد كأساس التاريخ تفسيري وتعليلي. ومن هنا كان اسبق من " ميكافللي " في كتابه " الأمير " و " مونسيكيو" في كتابه [روح القوانين].

كان ابن خلدون بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً تاريخياً واجتماعياً رائداً لعلم الاجتماع. وكان ابن خلدون من أعظم علماء الاجتماع إدراكاً وفهماً لحقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر البشري أجمع. إن ابن خلدون تصور وقدم للبشرية فلسفة للتاريخ أعظم عمل من نوعه [دكتور صلاح إلدن بسيوني رسلان ــ السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون ص 7، 8 وما بعدها].

[29]) دكتور علي سامي النشار ــ مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف النهج العلمي في العالم الإسلامي ـ دار المعرفة الجامعية 1999 ص 349.

([30])Gill Stephen **, mittehnan James H. Mittelman - Innovation and Transformation in international Studie**s ,[Cambridge University Press , 2001] P : 67. Available From WWW. Boos. Google. Com.[Accessed From March 2006].

أنه استطاع بقوة بصيرته ومنطقه المحكم أن يقدم للعالم نظرية متينة في التاريخ.

إن الباحثين على اختلافهم قد أعلنوا أن ابن خلدون أسبق من مكيافللي، فيكو، مونتيسكيو، هيجل، دارون، سبنسر، ماركس، توينبي، وغيرهم. وإن "الفلاسفة المسلمين قبل ابن خلدون اهتموا أنفسهم بالتأليف بين الحقيقتين القرآنية والعقلية، لكن هذا أدى باللاهوت الإسلامي إلى استيعاب العقلانية اليونانية أكثر من الانغماس في العقلانية الإسلامية. وقد أثر الاهتمام بالدين والفلسفة في جميع الفروع الإسلامية ــ القانون، التاريخ، وما أشبه. وهذا النهج في القرن الرابع عشر وهو الذي له أصوله الدينية في القرآن والأحاديث النبوية وأصوله الفلسفية، قد بلغ منتهاه في العقلانية اليونانية "[31]. فابن خلدون يعد بحق رائداً في فلسفة التاريخ وذلك بما اكتشفه من منطق محكم يحكم حوادث التاريخ ما كان منها وما هو كائن وما سيكون في المستقبل.

ولقد كانت لنظرية ابن خلدون أصداء واسعة عند المعاصرين عموماً وعند شبنجلر وتوينبي بخاصة، فاعتقد شبنجلر أن نهوض الحضارة، وتدهورها وأفولها لا يعتمد على ما يدعى بقوانين الطبيعة. ولكنه يخضع لقوة أعظم هي قوة المصير. " فالمصير" هو الذي يسير التاريخ الإنساني وليست العلية.[32] وتوينبي أيضاً قد تحدث عن وجود قانون حتمي ثابت تخضع له كل حضارات التاريخ، يقول: "والافتراض الرئيس هو أنه في المسار المتتالي أو الذي يحدث في وقت واحد من جانب الحضارات المختلفة المعروفة ــ الحضارات المصرية والعراقية والمينوية والهندية والشرق الأقصى، والهلينية

([31])**The Encyclopedia Of Philosophy** – Paul Edwards – Editor in Chief – Volume Three- Macmillan[New York] PP : 108 – 109.

[32]) أرنست كاسيرر ــ الدولة والأسطورة ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ص: 382 ــ 383.

والسورية ــ الإيرانية، والبيزنطية والغربية والشرق الأوسط ــ تكشف لنا الرؤية التاريخية عن تكرار مستمر عميق عن دلالة عميقة للخبرة الإنسـانيـة على نطـاق بطولـي.[33] ورغم الاتفاق الواضح بين ابن خلدون وتوينبي في التأكيد على وجود قانون عام وثابت للتاريخ إلا أنه يوجد بينهما اتفاق أكثر قوة وهو الاهتمام بالبعد الديني.

إن أحداث التاريخ في تكرارها وتعاقبها في نظر ابن خلدون تحكمها قوانين ثابتة، ومبدأ عام يتحكم فيها وفي حركتها، فابن خلدون كعالم إسلامي لا تقوده الحتمية إلى اللامتناهي. أما طبيعة موقف أنصار الحتمية المعاصرة فقد حددها بورتر بقوله:"هكذا[*] تشترك الثقافة والمجتمع بالإضافة إلى العوامل البيولوجية والمناخ والجغرافيا في تحديد هوية الأشخاص ومسلكهم. ولا يذكر أنصار الحتمية هنا أي شيء ثوري، ولكنهم يذكروننا بعدم إمكان إنكار تأثير البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الشخص".[34] ولكن ما معنى الحتمية عموماً ؟ يقول Jubien Michael "إن كل حادثة وكل حالة من الحالات في الكون إنما تسير بمقتضى حادثة أو حالة من الحالات المسبقة. والحوادث التي تحدث كذلك في أي زمان، ماضي، حاضر، أو مستقبل إنما هي "محتمة" الحدوث قبل زمان حدوثها. وبالطبع، فبما أن التصور الرسمي للعلة يكون متعلقاً بمسألة الفاعلية، فكذلك ينبغي أن يكون تصور الحتمية في التأثير، وبالنسبة للرأي القائل بأن الحادثة محتمة

---

33) أرنولد توينبي ــ **الفكر التاريخي عند الإغريق** ــ مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية ــ الطبعة الثانية ـ ترجمة لمعي المطيعي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990] ص : 37.

(*)Thus culture and society, together with biological factors, climate, and geography, help to determine people's identity and conduct. The determinist is not stating anything revolutionary here but is reminding us that the effect of a person's social environment and upbringing cannot be denied.

(34) Porter Burton F. The Good Life P : 59.

ــ بورتن بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الأول ص:

الوقوع لا يعني إلا أنها ترتبط بحق بحادثة سابقة في انسجام مع قوانين الطبيعة"[35].

([35]) Jubien Michael **– Contemporary Metaphysics An Introduction** [Blackwell Publishers 1997] P : 114.

الدين والعصبية ودورية الحادثة التاريخية:

تتسم نظرية ابن خلدون في التاريخ إلى جانب كونها طبيعية وحتمية بأنها دينية أيضاً. كما تتسم بوجود عناية إلهية تهيمن على الكون بأسره بما في ذلك أحداث التاريخ، وكذلك الإيمان باليوم الآخر الذي تتوقف عنده العملية الدورية للتاريخ كهدف نهائي لها، وللدين أيضاً دور حاسم في نشأة الحضارات إذ أنه يقوي العصبية ويدعمها من حيث أنه يؤلف بين قلوب الناس ويوحد بينهم ويذهب الكبر والحسد والكراهية.

إن ابن خلدون يؤكد بأنه توجد عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة. وهذا لا يتعارض مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ، كالعامل الاقتصادي والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية، فالعناية الإلهية فوق كل شيء ويمكن أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء. وأن صلة الله بالعالم الإنساني ظاهرة في كل زمان ومكان. وأعلن ابن خلدون أن "الله سبحانه وتعالى خلق ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما أية من كتابه فقال خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شواهده ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف" إن العناية الإلهية وهي التي تكمن وراء أحداث التاريخ تتخذ وسائل معينة لتحقيق مراداتها في العملية التاريخية كالعصبية، والاقتصاد، والدين، وكلها مظاهر تعبر عن دور العناية الإلهية في المسار العام للتاريخ. والشاهد على ذلك عند ابن خلدون هو ذكره للآيات القرآنية التي تؤكد على أن التاريخ يسير سيراً دائرياً، من هذه الآيات قول الله سبحانه وتعالى " فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا "سورة فاطر أية 43".[36] فالعناية الإلهية عند ابن خلدون

---

[36]) دكتورة زينب الخضيري ــ **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** ص : 108.

قد أفضت إلى عملية دورية. أما العناية الإلهية عند أوغسطين وبوسويه قد أفضت إلى أحداث فردية لا تتكرر في التاريخ.

كان ابن خلدون دارساً ضليعاً لتعاليم الإسلام، بل وشاهد انحلال قوة وميتافيزيقا الإسلام، فقرر البحث عن الأسباب العينية لهذا الانحلال. فقدم له التاريخ إجابات عن تساؤلاته حول الانتقال إلى ثروات الإسلام أكثر من الميتافيزيقا. ولأن هذه الملاحظات تكونت كقوانين طبيعية، فإن ابن خلدون قد درسها ليس فقط بوصفه فيلسوف للتاريخ وإنما أيضاً كمفكر اجتماعي وسياسي، اقتصادي، تربوي، إبستمولوجي، ومؤرخ للعلوم الإسلامية. استرشد بتنظيماته الخاصة أو تحقيقاته[37]. وعلى نحو رائع وبديع كتب ابن خلدون عن الحتمية يقول "فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه ولكل أجل كتاب"[38] توضح هذه العبارة الساحرة ما للدين من دور هام في تشكيل نظرية ابن خلدون في التاريخ. ولا نملك إيذاء هذه الأفكار السديدة إلا أن نقول أنه لا يوجد انفصال أو تعارض بين نظرية ابن خلدون التاريخية وبين الدين، فهما ملتحمان بل يمكن أن نقول أن هذه النظرية اشتقت من آيات القرآن الكريم.

إن العصبية تحتل مكانة هامة عند ابن خلدون لأنها مغروسة في طبيعة البشر يقول "وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حللهم فإنما يزود عنها من خارج حامية الحي ممن أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ

([37]) **The Encyclopedia of philosophy** – Paul Edwards – Editor in Chief PP : 108 – 109.

[38]) ابن خلدون ــ **المقدمة** ــ الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ــ تحقيق الأستاذ حجر عاصي [منشورات دار مكتبة الهلال ـ بيروت 1986] ص: 190.

نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم"[39] فالعصبية على ذلك هي العامل المحرك للتاريخ لأنها مغروسة في الطبيعة الإنسانية، وعلى هذا الأساس تتسم الأحداث التاريخية بدوريتها وتعاقبها، والانتقال من حياة البداوة إلى حياة التحضر إنما يتم بالعصبية وهذه ظاهرة طبيعية تحدث لجميع الحضارات.

ولقد كان ابن خلدون يعتبر المجتمع كائناً تاريخياً حياً يتطور وفق قوانين خاصة به وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية. واعتبر ابن خلدون "العصبية" هي أساس قيام الدولة، وأن العوامل الاقتصادية من أهم أسباب تطور المجتمعات[40]. إن دراسة ابن خلدون للعصبية وأساسها الذي تقوم عليه، والدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية بصفة عامة وحركة التاريخ بصفة خاصة، إنما تنطلق من فكرته في "الوازع" الذي جعله ضرورة من ضرورات الاجتماع والتعاون[41]. وبذلك يخضع تاريخ العالم عند ابن خلدون لقوانين حتمية صارمة، ومن ثم تتسم الأحداث التاريخية بدوريتها وتعاقبها.

وثمة ارتباط وثيق بين الدين والعصبية عند ابن خلدون وتحت عنوان "في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها " يقول " إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة

---

[39]) **المصدر السابق** ص : 88.

[40]) دكتورة زينب الخضيري ــ **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** ص : 71 ــ 72.

[41]) دكتور محمد عابد الجابري ــ **فكر ابن خلدون ــ العصبية والدولة ــ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** [دار الشئون الثقافية العامة بغداد ــ دار النشر المغربية ــ بدون تاريخ] ص : 245.

والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعالجهم الفناء بما فيهم من الطرف والذل.[42] يوجد تفاعل بين الدين والعصبية، فالدعوة الدينية تشد من أزر أهل العصبية ومن هنا فالصبغة الدينية كما يرى ابن خلدون إذن تقضي على التنافس والتحاسد الذي هو في أهل العصبية. ومن ثم تكون الغلبة أيضاً بفضل الدين لأهل العصبية، ويتحقق لهم النصر على أعدائهم.

ويذكر ابن خلدون من بين الوقائع التي تدعم وجهة نظره وهي: كما يقول "هذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعة وثلاثون ألفاً في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم واعتبر ذلك أيضاً في دولة لمتونة ودولة الموحدين كان فقط بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم"[43] توضح هذه الأمثلة التي ساقها ابن خلدون على أن العصبية وحدها ليست كافية لتحقيق الغلب والنصر فلابد من وجود دعوة دينية تقوي العصبية وتزيدها قوة.

والأمر بالمثل فإذا فسدت الصبغة الدينية فقدت العصبية قوتها ويسوق لنا ابن خلدون أمثلة تؤيد وجهة نظره هذه فيقول " واعتبر هذا في الموحدين مع زنانة لما كانت زنانة أبدي من المصامدة وأشد توحشاً وكان للمصامدة الدعوة الدينية بإتباع المهدي فليسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فغلبوا على زنانة أولاً واستتبعوهم وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم فلما خلوا من تل الصبغة

---

42) ابن خلدون عبد الرحمن ــ **المقدمة** ص : 110.

43) **المصدر السابق** ص :110.

الدينية انقضت عليهم زنانة من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم والله غالب على أمره."[44] من هذا يتبين لنا أن الدين والعصبية لا غنى لأحدهما عن الآخر. فالعصبية وحدها لا تكفي لتطور الحضارة بل لابد لها من دعوة دينية.

لكن ابن خلدون في نص آخر من مقدمته وتحت عنوان "في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة" يقول "والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلّما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس"[45] يتضح من هذا النص أن الدين أشد قوة من العصبية في حركة التاريخ إذ له عظيم الأثر في توحيد الناس وجمعهم على كلمة سواء والتأليف بين قلوبهم.

وفي أخريات القرن العشرين وبعد انتهاء الحرب الباردة أصبح ينظر إلى الدين على أنه مكون أساسي من مكونات الثقافة، كما ذهب لذلك هنتجتون وأرجع إليه كل الحروب والصدامات بين الحضارات في العالم. لقد ظهرت الثقافة كبديل "للفوضوية" والاقتصاد السياسي بوصفه بيان كبير لتفسير عالم ما بعد الحرب الباردة. وبدلاً من تعظيم الحوار الحضاري، ينشأ الاعتراف بالمبادئ الداخلية المتنوعة المتضمنة في السياقات التركيبية التاريخية الجزئية، فيأتي أنصار الليبرالية [فوكوياما 1992] أو "صدام الحضارات" المرتقب [هنتجتون 1993] بوصفها استمرار لنماذج متلقاه ــ أي تنظيم مبادئ جديدة في هذه الأبنية، وفضلاً عن هذا، فإن ركود الهيمنة الغربية قد كان متكرراً. ومعرفة الـ "اختلاف "قد افترضت بصورة بديلة مكانة

---

44) **المصدر السابق** ص 110.

45) **نفس المصدر السابق** ص : 104.

رسمية في عدة كتابات ما بعد التركيبية وما بعد الاستعمارية ــ، أي معرفة الأحادية كموضوع حاسم للتصورية. ضد ابن خلدون، والخاصية العالمية للحضارة الإنسانية هي إغفال هذه الصيغ"[46] تلك هي نماذج جديدة لتفسير التاريخ سواء تمثلت هذه النماذج في انتصار الليبرالية عند فرنسيس فوكوياما أو كما هو الحال في الثقافة كما وردت عند صومويل هنتجتون. والبواعث التي انطلقت منها هاتان النظريتان هي بواعث دينية.

([46]) Gill Stphen , Mittehnan Games H. **Innovation and Transformation Studie**s PP : 67 – 68.

أطوار التاريخ ودورية الحادثة التاريخية:

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة وتسير هذه الحركة، لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة: والانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم من خلال " الدولة "... ولكن الدولة عند ابن خلدون تأتي وقد حوت في جوفها بذور انهيارها، مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والزوال، وهي بهذا إنما تفسح المجال لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة لا تنجو هي الأخرى من نفس المصير[47]. فإذا كانت الأحداث التاريخية تتسم عند ابن خلدون بالدورية والحتمية فإنها عند أوغسطين وبوسويه تتسم بالفردية وعدم التكرار. والنظرة المسيحية للتاريخ تقرر أن "معنى التاريخ، بالنسبة للمسيحي، ينطلق من علاقة التاريخ بما هو أبدي. وفوق كل ذلك فإن الله يوظف أحداث التاريخ لتحقيق مراداته، مظهراً ذاته في حياة وموت المسيح"[48] إن حركة التاريخ كما رسمها ابن خلدون تسير في أطوار ثلاث متكررة على الدوام في جميع الحضارات وهذه الأطوار هي: طور البداوة، وطور التحضر، وطور التدهور. وفيما يلي عرض لهذه الأطوار.

1 ــ طور البداوة:

إن حياة البداوة كما يعلن ابن خلدون أقدم من حياة التحضر وسابقة عليها،، يقول ابن خلدون " فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والطرف إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعي إلى

---

[47]) دكتور محمد عابد الجابري ــ **فكر ابن خلدون ــ العصبية والدولة ــ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** ص: 209 ــ 210.

([48]) Stevenson Leslie – **Seven Theories Of Human Nature** [Oxford University Press, 1974]. PP : 4 – 5.

مقترحة منها"[49] فمرحلة البداوة إذن هي الخطوة الأولى التي يتحرك منها التاريخ، ففي هذه المرحلة يعيش البدو على الضروري فقط وذلك على خلاف الحضري.

العمران البدوي أصل للعمران الحضري، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك وأنماط في الحياة تفرضها طبيعة كل منها، وهي في المجتمع الحضري أكثر قابلية للتطور الذي يؤدي إلى قمة العمران، ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحصار في أحقاب زمنية متلاحقة متكررة تكاد تشكل قانوناً ثابتاً.[50] وكما سبقت الإشارة فإن هذا القانون الثابت يعبر في أساسه عن حتمية الانتقال من مرحلة إلى أخرى.

2 ــ طور التحضر:

أما طور التحضر فإنه يتسم بسمات ثلاث، تختلف عن خصائص الطور الأول تقريباً. فبدلاً من خشونة البداوة تبدأ "رقة الحضارة"، وبدلاً من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد، وعوضاً من اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبيته، ومرد ذلك كله إلى تدخل العنصر الاقتصادي في الميدان بشكل أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً، مما يبرز المصالح الخاصة الشخصية التي تتناقض مع المصلحة المشتركة التي كانت أساس العصبية والملك.[51] إن العصبية التي كانت قوية في طور البداوة أصبحت نتيجة تدخل العامل الاقتصادي ضعيفة في طور التحضر.

---

[49]) ابن خلدون عبد الرحمن ــ **المقدمة ــ الجزء الأول** ــ تحقيق حجر العاصي ص 84 ــ 85.

[50]) دكتور مصطفي الشكعة ــ **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته** ــ [الطبعة الثالثة 1992] ص : 75 ــ 76.

[51]) دكتور محمد علي الجابري ــ **العصبية والدولة** ص :340.

وبهذه الطريقة ـ نجد ابن خلدون يعالج البدو والحضر ـ من ناحية على أساس أن كلاً منها مرحلة تعقب الأخرى، ومن ناحية أخرى في نفس الوقت وفي منطقة واحدة تتعايش جماعات بدوية وحضرية، كما دارت بينهما صدامات بسبب امتلاك الخيرات المادية ـ وكانت الجماعة المهاجمة النشطة هي جماعة البدو ـ لأنها متحركة وتتأقلم مع الأجواء المناخية المختلفة وتستطيع الصمود أمام الحرمان، بالإضافة إلى أنها كانت في صراعات مع غيرها من جماعات البدو الأخرى، ولهذا فرجالها يتميزون بالشجاعة والأقدام، وكانوا يمتلكون الحد الأدنى للمعيشة ــ ولذا عاشوا في شكل من المساواة البدائية، ولذا أيضاً تقوى روابط الوحدة فيما بينهم.[52] تعبر هذه الفكرة عن حركة الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة التحضر. وهذه دورة تمر بها كل الحضارات على الأرض سواء تلك التي مضت وذهبت ريحها أو تلك التي ستأتي في المستقبل.

3ــ طور التدهور :

وفي طور التدهور لاحظ ابن خلدون أن العصبية التي قامت عليها الدولة في طور البداوة أصبحت إلى جانب العامل الاقتصادي العامل الحاسم في انهيار الدولة ودخولها في طور الهرم، وبعبارة أخرى، فالهرم إنما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعامتين، أو كلتاهما، ضعف أو خلل. ويشرح ابن خلدون هذه العملية بأن الاستبداد إذا بلغ أشده، وأن الضرائب والمغارم عندما تزداد إلى الحد الذي لا يطاق، فإن عرى العصبية تتفكك وتضعف لحمتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يضجر السكان ويتقاعسون عن العمل، والنتيجة ضعف الدولة بفساد عصبيتها، ودخولها في طور الهرم نتيجة الأزمة الاقتصادية المحتومة التي يتسبب فيها تجاوز النفقات للمداخيل، وعدم

---

[52]) أ. أ. اجناتنكا ــ **ابن خلدون** ــ ترجمة ودراسة : دكتور علاء حمروش [مركز اتحاد المحامين العرب للدراسات والبحوث القاهرة سنة 1986] ص : 69 ــ 70.

إيفاد الدخل بالخرج.[53] يقول ابن خلدون "وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل.[54] تكشف هذه المقارنة التي عقدها ابن خلدون بين التاريخ والطبيعة عن الحتمية. والعصبية هي العلة الرئيسة في قيام الدولة وانهيارها عند ابن خلدون.

[53]) دكتور محمد علي الجابري ــ **العصبية والدولة** ص : 344.
[54]) ابن خلدون **المقدمة** ص : 190.

ثانياً: الحتمية التاريخية فى العصور الوسطى عند أوغسطين

تأتي نظرة أوغسطين(*) للتاريخ من إيمانه المسيحي باليوم الآخر، فالتاريخ سوف يتوقف بمجيء ملكوت الله. وفي إطار هذه النظرة المسيحية رفض أوغسطين التصور الدائري للتاريخ عند اليونانيين. ونظرية أوغسطين كما هو معروف انطلقت أساساً من مسيحيته وإيمانه بأن وراء الأحداث التاريخية حكمة خفية أو عناية إلهية، فهذه النظرة قد تخلت عن نظرية الدورات عند اليونانيين، وأدركت(*) تاريخ الأرض ظاهرة فريدة في الزمان يتعذر تكرارها، أو حدوث شبيهة لها.(55) لكن العصر الحديث حاول التوفيق بين التصور الدائري وبين الميعاد المسيحي. فأرنولد توينبي كان مسيحياً مؤمناً بالميعاد المسيحي وبوجود عملية دورية، فسعى إلى التوفيق بين هذين التصورين المتعارضين، فكان أوغسطينياً في إيمانه بالميعاد المسيحي، وكان عصرياً في اهتمامه بالمنهج العلمي وبالقوانين العلمية في

(*) ولد أورليوس أوغسطين في عام 350 ق. م في مقاطعة تاجيست المعروفة الآن باسم الجزائر. وأتم تعليمه في شمال أفريقيا، وأكمل دراسته العليا في قرطاج عاصمة أفريقيا الرومانية. ويذكر مؤرخو الفلسفة القديمة والوسطى أن أوغسطين هذا تربى على الأفكار القديمة التي كانت سائدة في العصور القديمة المتأخرة. لقد كتب أوغسطين عديداً من المؤلفات التي تشتمل على عدد من المحاورات اختصت بموضوعات فلسفية، بالإضافة لعدة مؤلفات عن العقيدة من أهمها "عن الثالوث المقدس " وكذلك بعض الشروح في الكتاب المقدس، وبعض المناظرات اللاهوتية. وفي كتابه " عن مجمع الأرباب " رد أوغسطين على أولئك الذين انتقدوا الديانة المسيحية أثناء الصراع الديني مع الإمبراطورية الرومانية التي كانت لا تزال تعتقد في الأرباب القدامى. إلا أن أكثر أعمال أوغسطين أهمية هو كتاب " الاعترافات " فهو حجة تحدد الإطار الحقيقي لأي دراسة في فكره. وقد توفي أوغسطين عام 430 م بعد إثنى عشر عاماً من سقوط الإمبراطورية الرومانية. (ترانس وماركوس ــ مقالات في فلسفة العصور الوسطى ــ ترجمة دكتور ماهر عبد القادر محمد ــ دار المعرفة الجامعية 1997).

(*) The History of the earth was recognized as a unique phenomenon in time ; it would never occur again or anything resembling it.

(55) Bury John Bagnell**, the Idea Of Progress**, [Kessinger Publishing , 2004] P : 2. Available from WWW. Books. Google. com. accessed in may 2006.

ــ بيوري ج. ب. **فكرة التقدم** ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [القاهرة 1982] ص 44.

التاريخ. وهو بهذا قد جمع بين تصورين تعذر التوفيق بينهما عند أوغسطين.

تتسم نظرية أوغسطين في العناية الإلهية بأنها حتمية دينية، فكل شيء تبعاً لهذه النظرية يحدث في قدر الله، وإن وراء الظواهر والأحداث التاريخية مخطط علوي تخضع له ويهيمن عليها ومن ثم فلا مجال للقول بعملية دورية لا تنتهي وأن أحداث التاريخ هي أحداث فردية حتمية فريدة لابد وأن تبلغ نهايتها، هذا الموقف تبناه أوغسطين وبوسويه من بعده انطلاقاً من إيمانهما المسيحي والصفحات القادمة توضح هذه الحتمية الدينية في التاريخ.

إن مجرى التاريخ عند المؤرخين المسيحيين الأوائل كان له أهمية ومعنى حقيقيين، إنه جزء من المسار الكوني الأعظم الذي كان فيه الله والإنسان شريكين أساسيين. وفلسفة التاريخ المسيحية هذه أو الملحمة المسيحية قد نظرت إلى المجرى التاريخي على أنه المظهر العملي للنضال الكوني بين قوى الخير والشر، وهذا الصراع هو نضال بين مدينة الله ومدينة الشيطان، فالنصر الرائع هو حليف للمدينة السماوية والانحلال التام والزوال هو من نصيب المدينة الأرضية.[56] والتقدم عند أوغسطين مرتبط بالمسيحية حيث أنه سعى إلى الوصول إلى مدينة سماوية، أما فلسفة التاريخ في العالم الحديث ترتكز على فكرة التقدم، وهذه الفكرة استبعدت التفسير المسيحي واللاهوتي في التاريخ الذي أعد بيانها الكلاسيكي القديس أوغسطين. ورغم أنها دعت أيضاً إلى تقدم ممتد فإن فكرة التقدم لم تتجه نحو مدينة الله التي توجد خلف التاريخ ولكنها اتجهت إلى مدينة زمنية خلقها الإنسان نفسه على الأرض.[57] فالتاريخ المسيحي إذن هو صراع بين مدينتين، مدينة

([56]) Barnes Harry Elmer – **History Of Historical Writing** –PP : 42 – 43.

([57]) Baumer Franklin L. **Modern European Thought** – Continuity and Change in Ideas 1600 – 1950 [Macmillan London 1977] PP: 16 – 17.

سماوية ومدينة أرضية، وهذا الصراع الدائم بين هاتين المدينتين هو تعبير عن المظهر الحتمي في التاريخ، بل يمكن القول بأنها حتمية دينية.

فلقد ظهرت المسيحية لأوغسطين أولاً بوصفها مذهباً في الخطيئة أو الحب واللطف وظهرت له ثانياً في شكل فكرة كلية، هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله، وظهرت له ثالثاً بحسبانها تصاعداً للإنسان الروحي من حيث أن المسيحية تضع قيماً متصاعدة في الحياة الإنسانية وتنتهي بالقيمة العليا قيمة الإنسان في ملكوت الله.(58) فاتجاه أحداث التاريخ إذن عند أوغسطين يتبع اتجاهاً تقدمياً نحو الكمال. ومن هنا فإن نظرية أوغسطين لا يمكن أن تسمى بفلسفة للتاريخ كما هو معروف في عصرنا.

لقد هاجم أوغسطين التصور اليوناني للزمن. وأعلن أن الله خلق الزمن وميزه بالحركة والتغير. ووضعه في نهاية التاريخ بين حالة الماضي والمستقبل الأبديين. ويقرر فكرة الأسبوع العظيم وكأن "يوماً واحداً عند الله كألف سنة، وألف سنة كيوم واحد" فالأيام الست للخلق ترمز إلى دوام ستة آلاف سنة قبل الراحة الأبدية.(59) إن هذه النظرة تؤكد أثر الحتمية في التاريخ فالزمن عند أوغسطين يتسم بالحركة والتغير، وأحداث التاريخ تتسم بالفردية وعدم التكرار.

ويعتبر المفكرون أوغسطين المثل الأكبر للنظرة المسيحية التي ترفض التصور اليوناني للزمان لدورات أبدية تتماثل هي ودورات

ــ باومر فرانكلين ــ **الفكر الأوربي الحديث** ــ ترجمة دكتور أحمد محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987].

58) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **فلسفة العصور الوسطى** [الطبعة الثالثة سنة 1979] ص: 15.

(59) trautmann Thomas R. **Time** – **University Of Michigan** [Press, 1996] P: 177. Available from WWW. Books Google. Com. Accessed in April 2006.

الأجرام السماوية.[60] يقول Karl Lowith "يميز أوغسطين على أساس هذا الإطار اللاهوتي عصور ست، مماثلة للأيام الست للخلق. الأول يمتد من آدم إلى الطوفان العظيم؛ والثاني من نوح إلى إبراهيم، والثالث من إبراهيم إلى داود مع نيمرود Nimrod ونيموس Nimus كأخوين لائمين. والعصر الرابع يمتد من داود إلى الأسر البابلي، والخامس من ذلك المكان إلى ميلاد المسيح عيسى. والسادس والعصر الأخير، يمتد نهائياً من المجيء الأول إلى المجيء الثاني للمسيح في نهاية العالم."[61] فالنزعة المسيحية في التاريخ عند أوغسطين تقرر أحداث فردية لا تتكرر إذ أن عُمر العالم يتألف من عصور ست مماثلة للأيام الست للخلق فهذه النظرة للتاريخ على هذا الأساس تتسم بالحتمية والدينية أيضاً.

إن مدينة الله هي "تاريخ عالمي". يحكي أوغسطين قصة البشرية ــ حقيقة جميع المخلوقات العاقلة لأنها قصة الملائكة أيضاً ــ من الخلق إلى النهاية الأبدية. إن "تاريخ" المدينتين بالمعنى الأكثر حداثة بدأه أوغسطين متأخراً جداً فقط في مدينة الله في ملخص المراحل الكرونولوجية: آدم إلى نوح ؛ نوح إلى إبراهيم ؛ إبراهيم إلى داود؛ وداود إلى الأسر البابلي ؛ الأسر البابلي إلى المسيح ؛ المسيح إلى نهاية العالم. وأن العصر السابع سيكون السبت في الحقيقة.[62] فتفسير أوغسطين إذن ليس إلا تفسير لاهوتي، وهذا واضح من كلامه عن مدينة الله والعصور الست، أما كونه رائد أو مؤسس لفلسفة التاريخ في العصور الوسطى المسيحية فهذا ليس حقيقي، إنه رجل دين وما يهمه هو إيمانه بالمسيحية. صحيح أن مدينة الله عنده هي تاريخ عالمي

([60]) Lowith Karl**, Meaning in History Chicago**, [Press, 1949] P : 160.
([61]) Ibid PP : 170 – 171.
([62]) Augustine Of Hippo**, City Of God [** Penguin Classics, 2004] Conclusion P : 1. Available from WWW. Books. Google. Com. accessed from March 2006.

ولكن يتسم بنزعته الدينية أو أنه يتولد من اعتبارات مسيحية في أساسها.

إن أحداث التاريخ كما يتصورها أوغسطين تتبع اتجاهاً تقدمياً نحو الكمال. وإن كتاب مدينة الله عنده هو نموذج كل نظرة يمكن تصورها للتاريخ، فوصفت بأنها نظرة مسيحية فهي ليست فلسفة للتاريخ بالمعنى المعروف في عصرنا. وإنما هي عبارة عن تفسير دوجماطيقي تاريخي للمسيحية. وكتابه "مدينة الله" مستوحي من حادثة شعب روما. فما كان يهم أوغسطين في المقام الأول هو نظرة السماء إلى الأفعال الإنسانية أو بما يطلق عليه بما وراء التاريخ أو بما بعده. فالعظمة المؤقتة والعابرة للإمبراطوريات في التاريخ لا تهم أوغسطين ولكن ما يهمه هو ما سيحدث في الآخرة من خلاص.[63] وباختصار أن أوغسطين لم يقدم فلسفة للتاريخ بالمعنى المعروف، وإن أرائه تنبع من إيمانه المسيحي، إنها تحمل في ثناياها أحداث فردية حتمية.

وإن العصور الوسطى تدين بالفضل لأوغسطين، لقد تابعت العصور الوسطى أوغسطين وتصورت تاريخ العالم على أنه ملحمة عظيمة، تكتمل معناها ومعقوليتها تماماً بمجرد ما تعرف بدايته ونهايته. وثمة أعمال تاريخية عديدة قد ظهرت بين الفلاسفة المسيحيين، واتسمت بالعمق والشمول، فهي تشمل الوقائع التي يمكن الحصول عليها وتنظمها في ضوء مبدأ واحد. فكتاب " مدينة الله " لأوغسطين يعترف بغير تحفظ بهذا الطموح. وفلسفة العصور الوسطى في نظر اتين جلسون هي الفلسفة الحقيقية الجديرة بالثناء، وكانت العصور الوسطى في نظره لها فلسفتها الخاصة بالتاريخ، وإن كان تصورها للتاريخ يختلف عن تصورنا الحديث له، قد كانت العصور الوسطى منقادة بفلسفتها الخاصة بالتاريخ إلى تصور نفسها أنها قد وضعت في لحظة حاسمة في الدراما التي بدأت بخلق العالم. وفلسفة

([63]) Lowith Karl , **Meaning in History** PP : 160 – 171.

أوغسطين بالتحديد كانت المصدر الأساسي للتاريخ في العصور الوسطى.[64] ويمكن القول أن نظرية أوغسطين ليست إلا نظرية لاهوتية، وإن استندت إلى وقائع تاريخية، ولن نتفق مع اتين جلسون في أن العصور الوسطى كانت لها فلسفة في التاريخ، والأصوب أن نقول أنها كانت عبارة عن إرهاصات في فلسفة التاريخ، صحيح أنهم أشاروا إلى مبدأ كلي تنتظم بمقتضاه الأحداث والوقائع التاريخية ولكن هذا ليس دليلاً قوياً على وجود فلسفة للتاريخ كما هي الحال في العصور الحديثة.

---

64) اتين جلسون ــ **روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط** ــ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام ــ الطبعة الثانية [دار الثقافة للطباعة والنشر 1982] ص: 588 ــ 589، 595.

ثالثاً: الحتمية الدينية فى التاريخ عند جاك بوسويه

شقت نظرية أوغسطين المسيحية في التاريخ طريقها إلى الأسقف جاك بوسويه في القرن السابع عشر. وفي كتاب بوسويه المشهور "مقال في التاريخ العالمي" الذي وضعه خصيصاً لولي العهد لويس الرابع عشر استكمال للعملية التي بدأها أوغسطين، وهي التي تقرر فردية الأحداث التاريخية وحتمية حدوثها.

تأثر بعمق كل تفكير بوسويه بالقديس أوغسطين واتسم بالتوكيد المميز على السلطة. وفي نظره، أن الطاعة والنظام هما الأرقى. وأن السلطة المقدسة للكنيسة والحق الإلهي للملوك هما الجذور المتلازمة والمتكررة دوماً في عمله. ويسر المقال غير المكتمل في التاريخ العالمي على تعليم الدافين. ويؤكد بوسويه على نظرية التطور الأخلاقي والديني، ونظر إلى الحرية على أنها العلة الأولى للانهيار.[65] فنظرية بوسويه في التاريخ تقوم في أساسها على اعتبارات دينية وهذا ما تضمنه كتابه مقال في التاريخ العالمي.

كتب بوسويه تاريخه العالمي ابتداءً من خليقة العالم حتى توطد الإمبراطورية المسيحية الحديثة في الغرب في عهد شرلمان. ويعرض بوسويه في كتابه المقال "Discourse" مخططاً عاماً لتعاقب الحقب الإثنى عشر، والعصور السبعة للعالم دون تفرقة بين الأحداث المقدسة والأحداث الدنيوية وقدم للعصر السادس مثلاً بقوله : " حوالي سنة 3000 من خلق العالم وفي السنة 488 التي أعقبت الخروج من مصر، ولضبط الصلة بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي نقول أن هذا التاريخ يوافق سنة 180 بعد الاستيلاء على طروادة " في تاريخ اليونان " قبل إنشاء روما، ويوافق سنة 1000 قبل مولد المسيح، في هذه السنة انتهي سيدنا سليمان من إنشاء صرحه الهائل وقسم مولد

([65]) **The Encyclopedia Of Philosophy** Volume One, Paul Edwards , Editor in Chief [Macmillan Reference USA. New York] P : 352.

المسيح التاريخ إلى قسمين إذ حددت العناية الإلهية تاريخ مولده، التي تنبأ بها دانيل بكل دقة ويرى بوسويه وجود ثلاثة تواريخ بارزة في تاريخ العالم أولها 4004 أو 4963 في رواية أخرى لأن بوسويه لم يكن متيقناً أي التاريخين هو تاريخ الخليقة. والثاني هو 754 تاريخ إنشاء روما والتاريخ الثالث هو سنة 1. يقول بوسويه أن مولد يسوع هو آخر التواريخ لأن الإمبراطوريات والممالك تولد وتختفي أما بالنسبة ليسوع فهي آخر المطاف.[66] وفي إطار هذه النظرة المسيحية فإن التاريخ لا يعيد نفسه، وكل ما هنالك أحداث فردية لا تتكرر، إنها تعبر عن حتمية دينية تتسم بها تلك الأحداث.

لقد استعرض بوسويه في كتابه " مقال في التاريخ العالمي " تاريخ العالم إلى نهاية حكم شرلمان في القرن التاسع عشر الميلادي من وجهة نظر دينية بحته، بل ومن وجهة نظر مسيحية كاثوليكية بتحديد أدق، فقسم التاريخ إلى أحقاب على أساس ديني مستمد من الكتاب المقدس، ومن ثم فأهم أحداث التاريخ لديه هي: هبوط آدم عام 4004 ق. م، طوفان نوح عام 2348 ق. م، دعوة إبراهيم عام1921ق. م، نزول شريعة موسى عام 1491ق.م، ثم ظهور المسيح عيسى، أما أهم الوقائع بعد ظهور المسيحية واقعتان اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية عام 312 م، ثم تتويج البابا شرلمان إمبراطوراً على الرومان عام 800م[67] فالتاريخ إذن يتضمن أحداث فردية لا تتكرر والدليل على ذلك ما بوسويه ذكره من تواريخ، وهي تواريخ مسيحية في أساسها استمدها من الكتاب المقدس.

قسم بوسويه التاريخ إلى أحقاب على أساس ديني مستمد من الكتاب المقدس، فمن أهم أحداث التاريخ لديه [هبوط آدم ، طوفان نوح، دعوة إبراهيم، كل ما سبق].

([66]) Lowith Karl , **Meaning in History** PP : 138 – 139.

[67]) دكتور أحمد محمود صبحي ــ **في فلسفة التاريخ** ـ ص : 171 ــ 172.

وبوسويه يسير على نفس النمط الذي اتبعه أوغسطين، فهو يؤمن بأن الأحداث التاريخية لا تنشأ إلا بتخطيط من العناية الإلهية، فوراء الظواهر قوة تحركها وتتحكم فيها. وبمقارنة التاريخ الذي رسمه بوسويه بالتاريخ عند أوغسطين يمكن أن نلاحظ أن كتاب بوسويه يطلعنا على حسه التاريخي الحقيقي الذي يدور حول التاريخ السياسي. وعناية متميزة في تصنيف الأحداث وترتيبها ترتيباً علياً براجماتياً هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن بوسويه أكثر تمثيلاً لروح الكنيسة المسيحية من أوغسطين، ويمكن أن نلاحظ أيضاً عند بوسويه أنه يؤكد على أن التاريخ يتماثل هو والعلوم الطبيعية من حيث دقته وإمكان التنبؤ بأحداثه فكل شيء بأمر الله، فالله هو الذي خلق جميع الممالك ويعلم ما سيجري وما سيحدث فيها ومصير الممالك الفاضلة، وكيف ستزول الممالك الفاسدة المنحرفة، والإمبراطوريات في نظره ستموت مثلما تموت الأباطرة، وبوسويه شأنه شأن أوغسطين يتحدث عن وجود صراع بين مملكة الله وممالك الإنسان.(68) نلاحظ أن بوسويه يسير على نفس النهج الذي اتبعه أوغسطين، لكن نظرية بوسويه في التاريخ أشد قوة من نظرية سلفه، فكلاهما يؤمن بأن وراء الأحداث التاريخية عناية إلهية محكمة تحركها وتوجهها إلى هدف مرغوب في المستقبل. وأنهما يتحدثان عن صراع بين مدينتين إحداهما سماوية والأخرى دنيوية.

والنقطة التي ينبغي الإشارة إليها قبل أن نخلص من هذا التفسير الديني للتاريخ عند أوغسطين وبوسويه هي الحتمية اللاهوتية وهي عبارة عن التعاليم الموجودة في الإسلام السلفي الأول والتقليدية الأوغسطينية في المسيحية [استوحاها بخاصة كالفين] ذلك لأن الله هو صاحب القوة والمعرفة بكل شيء أي أن ما يحدث ينبغي أن يحدث بإرادته وأن يكون معروفاً له سلفاً.(69) والأمر لا يحتاج هنا الدخول في

---

(68) Lowith Karl , **Meaning in History** , PP : 137 – 144.
(69) Billington Ray , **Living Philosophy , An Introduction to Moral Thought,** [London and New York , 1988] P : 217.

هذا الموضوع الشائك المعقد، فقد دارت حوله مناقشات حامية، فإذا كنا قد أشرنا إليه هذه الإشارة العابرة فما ذلك إلا لبيان وجود حتمية في الدين.

تعقيب

تتحكم في حركة التاريخ البشري عند ابن خلدون وأوغسطين وبوسويه قوانين حتمية صارمة. وبالرغم من تسلسل الأحداث التاريخية وتعاقبها وتكرارها في نظر ابن خلدون فإن للتاريخ البشري عنده نهاية.

وتبعاً لابن خلدون وأوغسطين وبوسويه توجد عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة. فالعناية الإلهية عند ابن خلدون قد أفضت إلى عملية دورية تمر بها الحضارات. أما العناية الإلهية عند أوغسطين وبوسويه فقد أفضت إلى أحداث فردية لا تتكرر. وهي من هذه الناحية تتسم بالحتمية. إن العناية الإلهية في نظر ابن خلدون تتخذ وسائل لتحقيق مراداتها في العملية التاريخية وهي العصبية والاقتصاد والدين، وكلها مظاهر تعبر عن الحتمية. والتاريخ العالمي كما وصفه أوغسطين يتسم بالحتمية الدينية والتغير وعدم التكرار، ووجود وقائع فردية.

أما بوسويه فإنه مضى في نفس الطريق الذي بدأه أوغسطين، فآمن بأن الأحداث التاريخية لا تنشأ إلا بتخطيط من العناية الإلهية، وهذه هي الحتمية الدينية. فوراء الظواهر قوة تحركها وتتحكم فيها. ومنهج بوسويه يستند إلى عقيدته الدينية كما هو الحال عند أوغسطين.

الفصل الثالث

الحتمية التاريخية ونظرية التراجع عند روسو

نظرية التراجع وقوانين التاريخ

الحضارة بين التقدم والتراجع

أولا : الحضارة والتقدم

ثانيا: الحضارة ونظرية التراجع التاريخي

التطور الاجتماعي ونظرية التراجع

الفصل الثالث

الحتمية التاريخية ونظرية التراجع عند روسو

الفصل الثالث

الحتمية التاريخية ونظرية التراجع عند روسو

مقدمة

إن فلسفة روسو تتضمن نظرية في التراجع التاريخي، وقد وصف معالمها في مقاله عن العلوم والفنون. وبمقتضى العلاقة بين فساد الأخلاق أو رفعتها وبين تقدم العلوم والفنون أو انحلالها تشكلت نظرية التراجع التاريخي. ومعنى التراجع التاريخي عند روسو يكمن في العودة إلى أحوال طبيعية أكثر بساطة. فهذه النظرية ترتبط عنده بازدهار الحضارات ورفعتها. وعلى العكس من ذلك يرتبط التقدم في نظره بانحلال الحضارات وزوالها نهائيا. لقد اندهش روسو إذن بالطبيعة وأعجب بها إعجاباً شديداً وطالب بالعودة إليها.

لقد كان البحث عن قوانين في التاريخ أسوة بالعلوم الطبيعية هو الهدف الأسمى لمفكري عصر التنوير. ونتيجة للتقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية بفضل منهجها العلمي المحكم وضع روسو نظرية في التراجع التاريخي تقوم علي أساس مخطط منطقي ثابت تنتظم بمقتضاه أحداث التاريخ. إنه يقر بوجود علاقة منتظمة بين تقدم العلوم والفنون وبين انحلال الأخلاق، إنها عمليه حتمية في التاريخ تختلف عن الحتمية الدينية، فالحتمية الدينية تقر بأن وراء أحداث التاريخ عناية إلهيه تتحكم فيها وفي حركتها ومن ثم فكل أحداث التاريخ مقدرة أزلاً، أما الحتمية التاريخية فإنها تقر بأن التاريخ يخضع لقوانين ثابتة محددة. وفي حين انطلق ابن خلدون وأوغسطين وبوسويه من إحساسهم الديني انطلق روسو من إحساسه بالطبيعة، وفي حين اتجه المفكرون الدينيون إلى الكتب المقدسة لتفسير حركة التاريخ قدم روسو افتراضات أو تخمينات لتفسير تلك الحركة.

نظرية التراجع وقوانين التاريخ

لقد بشر روسو[*] بقانون القهقري، الذي عبر عنه في مقاله عن العلوم والفنون، وعبر عن فلسفته للتاريخ في مقاله [أصل عدم المساواة]. وقد أوضح فيه أن التطور حتمي وأن الإنسانية تتدرج من مرحلة إلى أخرى وتتحول من الطبيعة إلى الصنعة، ومن البراءة إلى الخطيئة، ومن الخير إلى الشر.[70] فمقال العلوم والفنون إذن يتضمن نظرية في التراجع التاريخي، بينما يتضمن مقال أصل عدم المساواة التطور والخروج من حالة طبيعية بسيطة إلى حالة أخرى أشد تعقيداً.

لقد افتتح روسو بحثه الأول مقال عن العلوم والفنون بقوله "إن القضية التي أناقشها هي: إذا ما كانت النهضة بالفنون والعلوم قد أثرت في رفعة الأخلاق أو فسادها".[71] وبالبحث في هذه النقطة نجد أن نظرية روسو في التاريخ تقوم على دعامتين أساسيتين: الأخلاق من جهة والعلوم والفنون من جهة أخرى. وبين هاتين الدعامتين يتبدى قانون التاريخ.

وربما يتصور البعض خطأً أن روسو يطالب بالقضاء على حضارة العلم والتكنولوجيا، والواقع أنه يهاجم المبالغة في العلم على حساب العامل الأخلاقي فيقول :"وقد قلت لنفسي إنني لا أهاجم العلم، وإنما أدافع عن الفضيلة أمام أناس فضلاء، وأن الأمانة أثمن للشرفاء

(*) جان جاك روسو 1712 . 1788 "مواطن من جنيف ، هو الذي قال ولد الإنسان حراً ولكنه مقيد في كل مكان. ومن أهم أعماله مقال العلوم والفنون وأصل عدم المساواة والعقد الاجتماعي وإميل

Beck Lewic White **"Eighteenth Century Philosophy**"

70) دكتور حسن جنفي . لسنج . تربية الجنس البشري . الطبعة الأولى .[دار الثقافة الجديدة 1977] ص : 114.

(71) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L’origine De L’inégalité –** [Paris 1971] P: 37.

من العلم للعلماء".[72] في هذا الجو نشأت نظرية روسو في التراجع التاريخي، والتاريخ البشري كله إنما يتحرك في إطار العلاقة بين الأخلاق والعلم. ويقول روسو في نفس الموضع أيضاً: "إنني تبنيت قضية الحقيقة قدر استطاعتي وبغض النظر عن نجاحي الظاهري فإن هناك جائزة واحدة لا يمكن أن تفلت من يدي أجدها في سويداء قلبي".[73] والحقيقة التاريخية التي يحملها روسو على عاتقه هي أن الأخلاق تفسد وتنحل بدرجة معينة بمقدار تقدم العلوم والفنون.

تقر نظرية روسو في التراجع التاريخي بالعودة إلى حالة البراءة والجهالة السعيدة أو النعيم الأبدي حيث تنمو وتزدهر فيه الفضائل الراقية يقول روسو: "أيتها الفضيلة أيها العلم الراقي للعقول البسيطة، هل إذا أردنا أن نعرفك يتحتم علينا أن نمر بهذا العناء وهذا الاستعداد ؟ أليست مبادئك محفورة في سويداء القلوب ؟ هل علينا أن نعمل أكثر من أجل أن نتعلم قوانينك بدلاً من أن ندرس أنفسنا وأن نستمع لصوت الضمير في صمت العواطف ؟ هذه هي الفلسفة الحقيقية التي ينبغي أن نتعلم الاقتناع بها دون أن نحصد الشهرة التي حاز عليها أولئك المشهورون من الرجال الذين خلدت أسماؤهم في جمهورية الآداب".[74] بهذا يؤكد روسو على أهمية العامل الأخلاقي في قيام الحضارات، وأن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالعودة إلى حالة الطبيعة. فهذه هي إذن نظرية في التراجع التاريخي.

إن التراجع التاريخي هو أساس النظرية التي قدمها روسو لأكاديمية ديجون , ويشترك مقال "العلوم والفنون" ومقال "أصل عدم المساواة" في القول بأن التطور الاجتماعي كان خطأً فادحاً، وأن الإنسان الأول قد انتقل من الحالة البدائية البريئة إلى حالة أشد

([72]) **Ibid** P : 37.
([73]) **Ibid** P : 37.
([74]) **Ibid** P : 59.

تعاسة.[75] فقيام الحضارة إذن عند روسو يعتمد على العودة إلى حالة الطبيعة. بينما تنهار الحضارة كلما ابتعدنا عن الحالة الأولى للإنسان بفعل تقدم العلوم والفنون. وهذا ما توحي به نظرية روسو في التراجع التاريخي.

وفي مستهل مقال "العلوم والفنون" قام روسو بالثناء على الأبهة الخادعة للاستنارة الحديثة، ورحلات عقل الإنسان بين النجوم.[76] فأعلن أنه لمشهد نبيل وجميل أن يرى الإنسان يرتفع بنفسه ـــ إذا جاز التعبير ـ عن التفاهة مستخدما مجهوده الخاص، وهو بذلك لا يستخدم ضوء العقل، في أن يبدد كل السحب القاتمة التي كانت تحيط به بصورة طبيعية، ويتعالى على ذاته ويحلق في آفاق من الفكر إلى مناطق أثيرية، وهو بذلك يكون كالشمس يحيط بخطوات عملاقة المدى الواسع للوجود، ورأى روسو أيضاً أنه من الأعظم والأروع أن يستطيع ذلك الإنسان العودة مرة أخرى إلى ذاته، ليدرس الإنسان وليعرف طبيعته هو وواجباته وغاياته.[77] لم يرض روسو عن التقدم الهائل الذي أحدثته الاستنارة، ويرجع السبب في نظره إلى أن التقدم العملي إنما يحدث على حساب الأخلاق، وفي هذا ليس ثمة قيمة إلا لنظرية التراجع.

تعتبر الشرور الناجمة عن التقدم في العلم أشد قسوة من الجهل ذاته. يرى روسو أن أوربا قد انتكست إلى بربرية العصور الأولى. فكان هذا الجزء من العالم المستنير جداً في الوقت الحاضر، كان يعيش

([75]) Bury J.B. **The idea of progress, An inquiry into its origin and Growth,** [Macmillan London 1920] P: 177.

ـــ بيورى ج. ب. **فكرة التقدم** . ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود، [القاهرة]1982 ص 157.

([76]) **Ibid** P : 178.

انظر الترجمة ص 158.

([77]) Rousseau Jean Jecques – **Discours sur Les Seciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité** P: 38**.**

لعدة قرون مضت في حالة أسوأ من الجهل. والسبب في نظره يرجع إلى قيام لغة اصطلاحية علمية أجدر بالاحتقار من الجهل ذاته واغتصاب اسم المعرفة دون وجه حق وبذلك نشأت عقبة كؤود أمام النهضة بها.(78) يهدف روسو من رواء ذلك إلى إقامة نظريته في التراجع التاريخي على أساس متين، ويهدف من ناحية أخرى إلى إثبات وجود قانون للتاريخ.

ثم استمر روسو في التأكيد على القول بأن الناس في البداية قد فقدوا من جراء الحضارة، الحرية الأصلية التي ولدوا من أجلها، وشبه الفنون والعلوم بزهور الجارلاند المنثورة على القيود الحديدية المقيدين بها، التي تجعلهم يحبون عبوديتهم.(79) وفي هذا يقول إن "الفنون والآداب والعلوم، التي هي أقل استبداداً، لكنها أكثر سلطانا فيما يحتمل ترمى بأكاليل من الزهور على السلاسل التي تقيدها، وهي تخمد في صدور الناس إحساسهم بالحرية الأصلية التي يبدو أنهم ولدوا من أجلها وتجعلهم يحبون عبوديتهم ومن ثم تخلق منهم ما يسمى، بالناس المتحضرين".(80) إن كل عملية من عمليات التحضر إذن تقضى على إحساس الناس بالحرية الأصلية. من هنا جاءت نظرية روسو في التراجع التاريخي معارضة لنظرية التقدم.

وثانيا يوجد انحراف حقيقي يكمن خلف المظهر الخارجي و"أرواحنا تفسد بمقدار تقدم علومنا وفنونا نحو الكمال". وهذه ليست ظاهرة حديثة فقط "والشرور الناجمة عن تفاهة فضولنا قديمة قدم العالم" لأنه يوجد قانون للتاريخ يقول بوجود علاقة منتظمة بين فساد وارتفاع الأخلاق وبين تقدم وانحراف العلوم كالعلاقة بين المد والجزر

---

(78) **Ibid** P : 38.

(79) Bury J.B. **The idea of progress** PP: 178 – 179.

ـ بيورى. ج. ب. فكرة التقدم . ترجمة أحمد حمدي محمود ص 158.

(80) Rousseau Jean Jecques – **Doscours sur Les Seciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité** P: 38.

والأطوار التي يمر بها القمر.[81] يقول روسو: "لقد فسدت عقولنا بنفس القدر الذي تحسنت فيه الفنون والعلوم".[82] وثمة أمثلة من التاريخ يستشهد بها روسو للتدليل على وجهة نظره نذكر منها البلاء الذي حل بحضارات اليونان والرومان والصين بالمقارنة بسعادة الفرس الجهلاء والاسقوثيين والجرمان القدماء: "كان الترف والانحلال والعبودية دائماً القصاص الذي حصلنا عليه في مقابل المحاولات الطموحة التي قمنا بها للخروج من الجهالة السعيدة التي وضعتنا فيها الحكمة الأبدية".[83] والخلاصة إذن أن نظرية روسو في التاريخ ترتكز أساساً على عاملين، الأخلاق من ناحية والعلوم والفنون من ناحية أخرى. وبين هذين العاملين نبتت نظرية روسو في التراجع التاريخي متضمنة في ذلك القانون العام الذي يحكم حركة التاريخ بأسرها. إن نظرية روسو بهذا المعنى تتسم بالحتمية وهذا واضح من دراسته للتاريخ.

الحضارة بين التقدم والتراجع

إن القانون الذي اكتشفه روسو في مجرى تاريخ العالم يقر كما ذكرنا أنه توجد علاقة منتظمة بين تقدم العلوم والفنون وفساد الأخلاق. وعلى هذا الأساس قسم روسو الحضارات إلى طائفتين، الأولى هي الحضارات التي أخذت بتطوير العلوم والفنون وهذه شعوب لم يكتب لها النجاح وكان من نصيبها الزوال، والثانية هي الحضارات التي

([81]) Bury J. B. **The idea of progress** P : 179.

ــ بيورى ج. ب. فكرة التقدم . ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ص 158.

([82]) Rousseau Jean Jecques – **Discours sur les Seciences Et Les Arts – Discours sur L’origine De- Linégalité** P : 41.

([83]) Bury J.B. **The idea of progress** P : 179.

ــ بيوري ج. ب. **فكرة التقدم** . ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ص 158.

عاشت على الفطرة والجهالة، وتلك هي الحضارات التي كتب لها النجاح والبقاء. ولكن ما يمكن ذكره هنا هو أن ما قدمه روسو هو مجرد افتراض، وهذا هو ما أكده نفسه بقوله:"إنني أعترف بأنه ليس لديَّ غير الفرضيات ما أعين به خياري".[84] إن هذا الافتراض أو الافتراضات التي قدمها روسو ليس لها ما يبررها تاريخياً.

أولا: الحضارة والتقدم :

قدم لنا روسو عدداً من الحضارات التي أخذت في تطوير العلوم والفنون، وقد وضعها في حالات خمس وهي:

[1] الحضارة المصرية القديمة :

فمصر القديمة عنده هي تلك المدرسة الأولى للبشرية، ذلك البلد القديم المشهور بخصوبته تحت سماء صافية، وهي المكان الذي بدأ فيه "سيزوستريس" Sésostris ذات مرة غزو العالم. أصبحت مصر مهد الفلسفة والفنون الجميلة ثم سرعان ما فتحها الهكسوس ثم الإغريق والرومان والعرب على التوالي وفي النهاية فتحها الأتراك.[85] واضح من بحث روسو للحضارة المصرية القديمة أنه يستند إلى معلومات وتخمينات لا تتصل بالواقع. فالتاريخ الفرعوني القديم هو تاريخ يتسم بسمات أخرى غير تلك التي أوردها روسو، فمصر بحكم موقعها الجغرافي وبحكم جوها وبما تمتلكه من مميزات كانت عرضة على مدار تاريخها الطويل للكثير من الغزوات والفتوحات والحروب.

والملاحظ هنا أن روسو يريد على نحو خاطئ إرساء دعائم نظرية التراجع التاريخي. ويعزو كل انحلال في الحضارة إلى التقدم. وفي حالة الحضارة المصرية هذه، نجد أن اهتمام نظرية التراجع

([84]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les seciences ET les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité** P : 54.
([85]) **Ibid** P : 41.

التاريخي قد انصب حول المرحلة الأولى التي سبقت عهد "سيزوستريس" حيث البساطة والسعادة والجهالة. أما نظرية التقدم فإن اهتمامها ينصب حول مرحلة النهضة بالعلوم والفنون التي أسسها "سيزوستريس". وكان ازدهار الحضارة المصرية القديمة ورفعتها إبان عصور جاهليتها وبربريتها. وكان انحلالها وزوالها منذ تقدمها.

[2] الحضارة اليونانية :

يتناول روسو الحضارة اليونانية، فهي في نظره مثال آخر مطابق للحضارة المصرية القديمة. فقد جاء عليها عصر امتلأت فيه بالأبطال الذين هزموا أسيا مرتين: مرة قبل طروادة ومرة أخرى دفاعاً عن وطنهم. ولم تكن الآداب ـ التي كانت عندئذ في مهدها ـ قد أفسدت طباع السكان إلا أن تقدم العلوم سرعان ما ولّد انحلالاً وأدى إلى أن يرزح الناس تحت نير المقدونيين، ومنذ ذلك الوقت واليونان التي طالما كانت مثقفة ومبهجة للحواس على الدوام، وعبده لشتى القوى، ولا تشهد في ظل ثوراتها كلها غير تغيير من حكامها ولم تستطع كل الفصاحة التي أوتيها "ديموستيتر" L'éloquence de Démosthène أن تعيد الحياة إلى ذلك الجسد الذي أفسدته كل من الرفاهية والفنون.[86] هذه حالة ثانية قدمها روسو للبرهنة على القانون الذي يزعم أنه اكتشفه في مجرى تاريخ العالم. والحق أنه من غير المقبول محاولة تفسير التاريخ وفقاً لقانون عام يتحكم فيه وفي حركته. والنقطة التي نود ذكرها هنا هي أن أخلاق المحاربين هي أساس نظرية التراجع التاريخي. وفي المقابل ارتبط الانحلال عند روسو بالتقدم. وباختصار اتسمت حضارة اليونان بسمتين أساسيتين أولاهما تتمثل في عصور الأبطال الذين حققوا لليونانيين مجدهم وعظمتهم. وثانيهما، عصور انحلال نتيجة لتقدم العلوم والفنون ومن ثم احتلال المقدونيين لهم. وأخيراً ثمة أسباب مختلفة ومتداخلة أسهمت في انهيار

([86]) **Ibid** PP : 41 – 42.

حضارة اليونان القدماء.

[3] الحضارة الرومانية :

والحالة الثالثة التي بحثها روسو هي الحضارة الرومانية، فروما في نظره لم تبدأ في التدهور إلا في عهد اينيوس Ennius وتيرانس Térence هذه المدينة التي أسسها راع وازدهرت على أيدي الفلاحين، لكنه بعد ظهور أدباء من أمثال أوفيد Ovide، كاتولوس Catulle، مارتشال Martial وبقية أولئك المؤلفين المتعددين الخارجين على الذوق الذين تكفي مجرد أسمائهم لأن تجعل التواضع يحمر وجهه خجلاً، فإن روما التي كانت فيما قبل موضعاً مقدساً للفضيلة أصبحت موضعاً للاستهزاء حتى قبل البرابرة. وهكذا فإن عاصمة العالم قاطبة قد خضعت لنير العبودية الذي فرضته على الآخرين، وكان سقوطها هو ذلك اليوم الذي منحت فيه أحد مواطنيها لقب "حكم الذوق الجيد" (87) إن سقوط روما يرجع إلى أسباب أخرى غير العلوم والفنون، لقد كانت هناك أسباب متعددة ومتداخلة أدت في النهاية إلى سقوطها، ومن أهم الأسباب العوامل الدينية والاقتصادية إلى جانب اتساع وامتداد هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف.

إن تاريخ روما كما رسمه روسو قد مر في نظره بفترتين أساسيتين الأولى فترة ازدهار هذه الإمبراطورية الشاسعة حيث كانت روما في أول عهدها موضعاً مقدساً للفضيلة. والفترة الثانية كانت فترة تدهور وانحلال، فروما لم تبدأ في التدهور إلا في عهد "اينيوس" "وتيرانس" تلك المدينة التي أسسها راع وازدهرت كما ذكرنا من قبل على أيدي الفلاحين. وفي إطار هذه النظرة نلمس دور نظرية التراجع التاريخي وأهميتها في تاريخ روما حيث ازدهارها على أيدي فئة من

---

(87) **Ibid** P : 42.

الجهلاء وفي المقابل يوجد انحلال وتدهور وعبودية نتيجة للتقدم في الآداب والعلوم على أيدي الصفوة المثقفة، وباختصار يؤكد روسو أن الشعوب كلما ابتعدت عن حالة البراءة الأولى ازداد شقاءهم وتعاستهم.

[4] عاصمة الإمبراطورية الشرقية :

والحالة الرابعة هي عاصمة الإمبراطورية الشرقية، رأى روسو أن تلك العاصمة للإمبراطورية الشرقية التي نظراً لموقعها كان مقدراً لها في نظره أن تكون عاصمة للعالم وملاذاً للفنون والعلوم التي كانت لا تمارس في بقية أوربا، وكان ذلك ناشئا عن حكمة وليس محتملاً أن يكون عن بربرية. إن الأساس الذي يقوم عليه تاريخ القسطنطينية هو الذي يشكله أكثر الفسقة عهداً وأخطر المجرمين. وأكثر الجرائم دموية والمؤامرات وحالات القتل والاغتيالات، هذا هو المصدر النقي الذي تسربت إلينا، من خلاله، فيضانات المعرفة التي كثيراً ما يفتخر بها عصرنا هذا.[88] نلاحظ في حديث روسو عن هذه الحالة الرابعة أنه لم يوضح فترة الازدهار التي نعمت فيها هذه الحضارة، واكتفي بالحديث عن الشرور الناجمة عن التقدم في المعرفة. وهذا دليل على ضعف موقف روسو، ودليل أيضاً على أنه يسعى إلى جمع الوقائع بصورة خاطئة لتأييد القانون الذي زعم بأنه اكتشفه في مجرى تاريخ العالم.

[5] الحضارة الفينيقية :

وأخيراً يذكر روسو أنه توجد في أسيا إمبراطورية شاسعة يحظى فيها العلم بتقدير كبير ويقود إلى أرقى المناصب في الدولة، ولو أن العلوم كما يرى روسو ساهمت في تحسين أخلاقنا ومنحتنا الشجاعة وعلمتنا أن نهب حياتنا من أجل الوطن، فإن الفينيقيين في نظره لابد وأنهم يتصفون بالحكمة والحرية، وبأنهم شعب لا يقهر، ولكن إذا لم يكن هناك أي رذيلة يرتكبونها أو أية جريمة ليس لديهم ألفة بها، وإذا

([88]) **Ibid** P : 42.

كانت حصافة وزرائهم والحكمة المفترضة في قوانينهم وكثرة سكانهم الذين يملئون هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، قد فشلت هي الأخرى في أن تحفظهم من أن يقعوا تحت وطأة التتار الوقحين والجهلاء.[89] ونلاحظ أيضاً في حديث روسو عن الحالة الخامسة أنه لم يحدد فيها فترة سعدت فيها هذه الحضارة وازدهرت، إنه تحدث عن الرذائل والشرور التي أحدثها التقدم في العلوم وما نجم عنه من استعباد التتار الجهلاء للفينيقيين المثقفين والحكماء.

إن كل الحضارات التي وجدها روسو في مجرى تاريخ العالم وخضعت في نظره لظروف مماثلة وهي الحالات التي بحثها حتى الآن في إطار عملية التقدم لا تمثل دليلاً قوياً أو برهاناً قاطعاً على وجود علاقة منتظمة بين فساد الأخلاق أو رفعتها وبين تقدم العلوم والفنون أو انحلالها. فمثل هذا القانون العام لا يوجد في التاريخ البشري. ولذلك سيأتي هيجل فيما بعد ويضع تفرقة حاسمة بين مجال عمل التاريخ ومجال عمل الطبيعة التي تتسم بالدورية والتكرار المستمر ومن ثم تتحكم القوانين في حركتها وبذلك تختلف الطبيعة عن التاريخ.

لنعد مرة أخرى إلى الهدف الأساسي لهذه الدراسة وننظر فيه بإمعان شديد، إنه التراجع التاريخي.

في هذه الحالات الخمس سالفة الذكر وهي مصر، اليونان، روما، القسطنطينية وأخيراً الحضارة الفينيقية. إن كل هذه الحالات التي وصفها روسو تجمعها سمة مشتركة وهي تقسيم التاريخ الخاص بكل حضارة على حدة إلى مرحلتين، أولهما مرحلة ازدهار لأن الشعوب لا تزال فيها تعيش في حالة البساطة والبراءة الأولى. والمرحلة الثانية من تاريخ الشعوب هي مرحلة انحلال وتدهور، فالشعوب قد خرجت

([89]) **Ibid** P : 42.

بالفعل من حالة الفطرة والبراءة هذه وأخذت بالتقدم في العلوم والفنون، ومن ثم كتب عليها الغزو والاحتلال والعبودية، وهذا ما حدث للحضارة المصرية فقد غزاها الهكسوس ثم الإغريق والرومان والعرب وأخيراً الأتراك. والحضارة اليونانية كان من نصيبها المقدونيون وكان هذا هو نفس المصير الذي لحق الرومان. لقد حفتهم العبودية بعد أن كانوا سادة يستعبدون غيرهم. وهكذا الحال بالنسبة للقسطنطينية والفينيقية الذين ابتلوا بالتتار الهمجيين والوقحين. أما التراجع التاريخي فإنه الدعوة التي يطالب روسو بها حيث الفترة النقية من تاريخ الشعوب وأخلاق المحاربين والأبطال والجهلاء من كل نوع. من هنا تقوم الحضارات وتزدهر. فكلما خرجت الشعوب عن حالة الطبيعة كلما ازدادت تعاسة وشقاءً وتدهوراً.

ثانيا: الحضارة ونظرية التراجع التاريخي :

تحدثنا فيما سبق عن الشعوب التي أخذت بتطوير العلوم والفنون، وفي إطار نظرية التراجع التاريخي سيدور الحديث حول الشعوب المقابلة لها. ولكن قبل أن نتطرق بالبحث في هذه الحالات علينا أن نتساءل عن أسباب اهتمام روسو بهذه الشعوب بالذات وتركيزه على حالة الطبيعة الأولى التي لم تدنسها العلوم والفنون. يطالعنا روسو بالإجابة على ذلك بقوله "وليعرف الناس لمرة واحدة أن الطبيعة كانت ستحفظهم من العلم كما تخطف الأم أسلحة خطيرة من يدي ابنها وليعرفوا أن كل الأسرار التي تخفيها عبارة عن شرور كثيرة جداً تحميهم منها، وأن مجرد الصعوبة التي يجدونها في اكتشاف المعرفة ليست، إطلاقاً متمثلة في كرمها تجاههم"[90] هذه إذن نظرية في التراجع التاريخي، تتمثل في التأكيد على العنصر الطبيعي وأهميته في رفعة الأخلاق ونمو الفضيلة، ومن ثم ازدهار الحضارات. والآن علينا أن نبحث في هذه الشعوب التي حفظت في نظر روسو من عدوى

([90]) **Ibid** P : 46.

العلم.

[1] حضارة الفرس والأسقوثيين والألمان فى مقابل روما :

لقد قارن روسو بين الحضارات التي ابتعدت عن حالة البساطة وبين أخلاق تلك الدول القليلة التي نظراً لأنها حفظت من عدوى العلم الذي لا ينفع، أصبحوا بفضلهم سعداء مع أنفسهم، وأصبحوا مثالاً يحتذ به العالم بأسره. إن هؤلاء عند روسو هم السكان الأوائل لفارس، تلك الأمة المتميزة جداً لدرجة أن الفضيلة كانوا يتعلمونها فيما بينهم بنفس الطريقة التي نتعلم بها العلوم فيما بيننا، ولقد استطاعوا بسهولة أن يقهروا أسيا وأن ينالوا المجد الفريد القائم على أن تاريخ مؤسساتهم السياسية كان يعتبر أمراً رومانتيكياً فلسفياً، وعلى نفس هذه الشاكلة كان الأسقوثيون كما ذكر روسو وكذلك كان الألمان، ببساطتهم وبراءتهم وفضيلتهم قدموا نقيضاً رائعاً لقلم المؤرخ الذي أصابه الملل من وصف وصناعة وإجرام أمة متنورة ثرية، وشهوانية. ويقارن روسو بين هذه الحالات وبين روما، فرأى أن روما كانت تضاهي هذه الأمم وذلك إبان فقرها وجهلها. وهذه هي الدولة التي بدت، حتى في أيامنا هذه، الأمة الرعوية، التي لم تستطع المحنة نفسها أن تقهر شجاعتها الشهيرة بحق، والتي لا يستطيع أي نموذج أن يفسد وفاءها.[91] هذه إذن هي الشعوب التي تميزت بجهالتها. إنها الشعوب التي عرفت الفضيلة فازدهرت وغزت العالم. لأنها حسب تعبير روسو حفظت من عدوى العلم الذي لا ينفع. فهذه ليست إلا نظرية في التراجع التاريخي قدمها روسو ليبرهن على أن الشرور الناجمة عن العلم أشد قسوة من الجهل ذاته.

[2] اسبرطة فى مقابل أثينا :

([91]) **Ibid** PP : 42-43**.**

إن روسو في حديثه لم يكتف بالمقارنة بين الحضارات، بل إنه راح أيضاً يقارن بين مدن صغيرة محاولاً إثبات قضيته فقارن بين أثينا وبين اسبرطة. فرأى أنه قد نشأ في قلب اليونان مدينة اشتهرت بالجهل السعيد لسكانها، كشهرتها بحصافة قوانينها : كانت جمهورية من أنصاف الآلهة وليس من الرجال، وكانت فضائلهم تبدو راقية جداً بالنسبة لفضائل البشرية المجردة "ففي اسبرطة" تلك المدينة التي هي إثبات أبدى على عدم جدوى العلوم، نجد أن الرذائل تحت مظلة الفنون الجميلة كانت تصل لأثينا، هذا رغم أنه في نفس الوقت كان طاغيتها يجمع بحرص أعمال أمير الشعراء ويطرد من بين أسوارها الفنانين والفنون والمتعلمين وعملهم.[92] وخلاصة هذا أن الشعوب كلما ابتعدت عن حالة البساطة ازدادت تعاستها. يقول روسو: "والواقع أننا سواء رجعنا إلى سجلات تاريخ العالم وأضفنا البحوث الفلسفية إلى حقائق التاريخ غير المؤكدة فلن نجد للمعرفة البشرية مصدراً يفسر الفكرة التي نسعد بالإيمان بها الآن.[93] واضح من هذا كله أن نظرية الارتداد أو التراجع أو النكوص التاريخي ترتبط عند روسو بازدهار الحضارات ورفعتها. وعلى العكس من ذلك يرتبط التقدم في نظره بانحلال الحضارات وزوالها نهائياً.

التطور الاجتماعي ونظرية التراجع

إن التطور الاجتماعي يتسم عند روسو بالحتمية إذ يعد التعدين والزراعة علامتين بارزتين تعبران عن أثر الحتمية. فلقد رد الانحلال القاضي إلى التعدين والزراعة الذي قضى في النهاية على حالة النعيم فجلبت الزراعة أصل الملكية في الأرض.[94] يقول روسو: "إن[*]

([92]) **Ibid** PP : 43 – 44.

([93]) **Ibid** P : 47.

([94]) Bury J. B. **The idea of progress** P : 181.

ـــ بيوري ج. ب. **فكرة التقدم** . ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ص: 160.

مؤسس المجتمع المدني الحقيقي هو الإنسان الأول الذي أحاط بقطعة أرض وقال: "هذه ملكي"، فقد وجد العدد الكافي من السذج الذين صدقوه، فكان بذلك مؤسس المجتمع المدني الحقيقي".[95] فالملكية هي العامل الأساسي الذي يقود إلى التطور الاجتماعي ويتحكم في مساره، والتطور الاجتماعي على هذا هو أمر حتمي.

ويأتي البرهان العام على هذا النحو: إن قدرة الإنسان على الارتقاء بذاته هي مصدر ملكاته الأخرى متضمنة غريزته الاجتماعية، لقد كانت قاضية على سعادته. وأن ظروف حياته قد يسرت نمو هذه الملكة، ولما زادت غريزة الإنسان الاجتماعية بغيره فقد جعلته ميالاً إلى الشر، ولقد طورت عقل الفرد. ومن ثم كانت سبباً في تدهور النوع. ولو أن هذه العملية توقفت عند نقطة معينة، لسار كل شيء على أحسن وجه، ولكن قدرة الإنسان على أن يستحث الظروف العابرة، قد ساقته إلى الاندفاع قدماً، وبعد أن خلف وراءه النعيم الآمن حيث ظل آمناً وقانعاً مضى في الطريق القاسي الذي قاده إلى نكبات الحضارة.[96] والملاحظة الجديرة بالنظر هنا هي أن روسو يحاول جاهداً التأكيد على وجود شرور ومساوئ نشأت عن ملكة الارتقاء التي لم تتوقف عند نقطة محددة وكانت النتيجة هي مضى الإنسان في الطريق المحفوف بالمخاطر. إن هذه الصورة التي رسمها روسو لعملية التطور الاجتماعي تؤكد الحتمية، والدليل على ذلك وجود ملكة الارتقاء وهي فطرية في النوع البشري. هذا فيما يتعلق بالتطور الاجتماعي عند روسو.

(*) Le Premier qui, ayant enclos un terrain's'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens. assez simples pour le Croire, fut le vrai fondateur de la société civile.

(95) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les seciences Et les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité** – P : 205.

(96) Bury J. B. **The idea of progress** P : 181.

ــ بيوري ج . ب. **فكرة التقدم** . ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ص 160.

لقد حدثت في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر أزمة في تاريخ الوعي الأوربي، حينما حل التقدم محل العناية الإلهية، اتسمت بالتحول من مقال بوسويه عن التاريخ الكلى [1681]، وهو اللاهوت الأخير في التاريخ على غرار أوغسطين، إلى مقال فولتير عن العادات وروح الأمم [1756]، وهو أول مصطلح اخترعه فولتير في "فلسفة التاريخ". البداية في فلسفة التاريخ بالتحرر من التفسير اللاهوتي والمبادئ اللادينية.[97] واضح من هذا كله أن فولتير اهتم اهتماماً شديداً بالتقدم، ونبذ العودة إلى الوراء. وتمثل هذا في مقاله الشهير عن العادات وروح الأمم، وهو المقال الذي أحدث انقلاباً هائلاً في الفكر.

إن فولتير هو أحد هؤلاء الفلاسفة الذين آمنوا بالتقدم إيماناً قوياً، وتجلى كل هذا في مؤلفاته العديدة وبخاصة في قاموسه الفلسفي الشهير، ففولتير دعا إلى العلم وإلى الوثوق بالمعرفة الحسية ومناصرة الاتجاه المادي ورفض الأساطير وإنكار الغيبيات والإيمان بالتقدم باعتباره إله القرن الثامن عشر.[98] وقد حاول فولتير وضع قانون للتقدم على مرحلتين الأولى عهد الفطرة الخالصة عاش فيها الإنسان عاقلاً طبقاً لقانون الفطرة يتمتع فيها بنتيجة عمله ويحترم فيها حقوق الآخرين، والثانية عهد المدنية يعيش فيها الإنسان تحت نظام من صنعه يحول فيه قانون الفطرة إلى نظام اجتماعي يقوم على الحرية والعدل.[99]

وأخيراً نلاحظ وجود اختلافات واضحة بين روسو وفولتير في الدعوة إلى التقدم والدعوة إلى التراجع في نظرتهما إلى المشاكل

([97]) Lowith Karl – **Meaning in History** – [Chicago, press – 1949] P : 104.

[98]) دكتور حسن حنفي . قضايا معاصرة 2 في الفكر الغربي المعاصر. [دار التنوير للطباعة والنشر 1982] ص: 108.

[99]) دكتور حسن حنفي . **تربية الجنس البشري** . لسينج ص 105.

التاريخية والاجتماعية. ففي المقام الأول، كان فولتير مجرد عقلاني ونقدي ونادراً ما تحركه العاطفة. وكان روسو عاطفياً بصورة مرضية، وحساساً ووجدانياً. وفي المقام الثاني كان فولتير واقعي وعملي وكان روسو مثالي ويوتوبي وفي النهاية، فإن وجهة نظر فولتير تضرب بجذورها في البورجوازية، فأشاد بالاستبدادية المستنيرة، وكان قليل الإيمان بالقدرة السياسية للحشود الأمية. ونبت روسو بوصفه نصيراً متحمساً لتخليص الحشود البشرية من القوة السياسية المستبدة.[100] توضح هذه المقارنة الفارق الجوهري بين التقدم وبين التراجع التاريخي. بين وجهة النظر الواقعية والعملية وبين وجهة النظر العاطفية المثالية واليوتوبية. بين من أشاد بالبورجوازية والاستبداد وأهمل الطبقة الكادحة، وبين من طالب بتخليص الكادحين من القبضة الحديدية للمستبدين ودعوته لتحقيق الحرية والمساواة بين جميع الفئات.

تعقيب

إن كل الحضارات التي وجدها روسو في مجرى تاريخ العالم وخضعت في نظره لظروف مماثلة لا تمثل دليلاً قوياً أو برهاناً قاطعاً على وجود علاقة منتظمة بين فساد الأخلاق أو رفعتها وبين تقدم العلوم والفنون أو انحلالها. إن روسو يستند إلى معلومات خاطئة لا تؤيدها حقائق التاريخ، إنها مجرد افتراضات وتخمينات لا تتصل بالواقع. والحق أنه من غير المقبول محاولة تفسير التاريخ وفقاً لقانون عام يتحكم فيه وفي حركته.

لقد زعم روسو أن التقدم الاجتماعي كان خطأً جسيماً ونكبة حلت بالجنس البشري. وهذا زعم لا أساس له من الصحة ولا دليل يسانده من الواقع، كما زعم روسو أيضاً أن التقدم جاء بأصل الملكية الفردية

---

(100) Barnes Harry Elmer – **A History of Historical Writing** P : 168.

وتقسيم العمل. وهذه أيضاً نظرة غير مقبولة فتقسيم العمل أمر ضروري تقتضيه ظروف العمل ذاته.

إن الافتراضات التي تضمنتها نظرية روسو ليس لها ما يبررها تاريخياً. فروسو لم يزد عن كونه يوتوبياً عاطفياً، إنه من هذه الجهة يختلف عن فولتير، لقد دعا روسو إلى تحقيق الحرية والمساواة وتخليص الحشود من القيود الحديدية للمستبدين، وفي هذا تكمن عظمته. وأخيراً نلاحظ أن فلسفة التاريخ عند روسو تتسم بالحتمية من حيث أنها تهتم بالبحث عن قوانين ثابتة.

الفصل الرابع

فلسفـة التاريخ في القرن التاسع عشر

[الرومانتيكية والنزعة التاريخية]

أولاً: النزعة الرومانتيكية

ثانياً: النـزعة التاريخيـة عند هردر

الفصل الرابع

فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر

[الرومانتيكية والنزعة التاريخية]

مقدمة

لقد كانت فلسفة روسو في التاريخ ودعوته للعودة إلى حالة الطبيعة هي الضوء الذي نفذ في أصيل عصر العقل وما تلاه من عصور، فظهرت في القرن التاسع عشر الرومانتيكية والنزعة التاريخية. وكانت الرومانتيكية والنزعة التاريخية رد فعل ضد الإسراف في استخدام العقل. وطالبت كل منهما بالعودة إلى الماضي والتعاطف معه، ومن ثم اختلفت نظرتاهما إلى التاريخ عن نظرة فلسفات عصر التنوير. فالرومانتيكية ركزت على عوامل أخرى لا عقلية تتحكم في حركة التاريخ، إنها تعد حركة مناهضة للتحليل العقلي المباشر في ميدان التاريخ، وأكدت أيضاً على أهمية العناصر اللاشعورية للتطور الحضاري في أي أمة.

وتختلف الرومانتيكية عن فلسفات عصر التنوير في أنها لا تنظر إلى الماضي على أنه مجرد وقائع فحسب وإنما تنظر إليه على أنه مثل أعلى ينبغي الاهتداء به. أما فلاسفة عصر التنوير فإنهم ينظرون إلى الماضي بهدف الوصول إلى مستقبل أفضل. ولما كانت العصور الوسطى محور اهتمام وتقدير الرومانتيكيين رأى فلاسفة عصر التنوير في هذه العصور مجرد تمهيد لفجر النهضة. ولقد اشتركت الرومانتيكية مع النزعة التاريخية في الدعوة إلى الماضي والتعاطف معه والهجوم على المفاهيم الصورية والميول التعميمية للتنوير. وانفردت النزعة التاريخية بالتأكيد على وجود فكرتين وهما: مبدأ الفردية الزمنية ومبدأ التطور.

أولاً: النزعة الرومانتيكية:

لقد ازدهرت الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر ازدهاراً شديداً لم يسبق له نظير بفضل الرومانتيكية التي نفخت فيها روحاً جديدة. وأنها كما يقول كاسيرر "قد أخصبت التفكير التاريخي إلى حد يفوق العادة، وأن هذا هو أحد منجزاتها العقلية الأكثر أهمية".[101] وبالنظر إلى الاختلاف الجوهري بين الرومانتيكية والمذهب العقلي في القرن الثامن عشر، نجد أن الثورة الفرنسية قد أثارت بدرجة كبيرة رد الفعل ضد المذهب العقلي المباشر لفولتير [1694J-1778] وبالتحديد المستهل في مؤلفات أتباع روسو [1712-1778]وإنه يبدو بالنسبة للعنصر المحافظ أن حوادث الثورة الفرنسية قد برهنت في النهاية على بطلان المذهب العقلي للعلية المقلقة وإمكانية تغيير المؤسسات الاجتماعية من خلال تطبيق بعض "الفروض البديهية للعقل المجرد"[102]. فالثورة الفرنسية إذن قد كانت عاملاً حاسماً في تغيير المعتقدات السائدة وتمثل رد الفعل ضد المذهب العقلي في الرومانتيكية.

والرومانتيكية تعنى في الكتابة التاريخية حتمية الارتداد باتجاه الظلامية، وارتبطت إلى حد بعيد بذلك التحرك في الفلسفة السياسية والاجتماعية الذي يتماثل بصفة خاصة مع أسماء برك Burke [1726-1797]، دي بونالد De Bonald، دي مستر وفون هلر De Mister Von Haller [103] فبطلان المذهب العقلي للعلية وإمكانية

([101])Cassirer Ernst – **Problem Of Knowledge** – Philosophy, Scence, and History Since Hegel – translated by William H. Woglom, M. D. , and Charles W. Hendel – [London , 1950] P : 226.

ـــ كاسيرر أرنست ـ **في المعرفة التاريخية** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ [دار النهضة العربية] ص : 15.

([102]) Barnes Harry Elmer – **History of Historical Writing** – Second Revised Edition – Devor Publications, INC.[New York 1963] P: 178

([103]) **Ibid** P : 178

تغيير النظم الاجتماعية عن طريق استعمال الفروض البديهية للعقل المجرد التي أثبتت حوادث الثورة الفرنسية فساده وعدم جدواه، في هذا الجو نشأت الرومانتيكية كرد فعل ضد المذهب العقلي، وطالبت بالعودة إلى العصور الغابرة.

وبالعودة إلى الأفكار الرومانتيكية التابعة لفكرة الطبيعة بوصفها مجموعة عضوية حية نجد أن الفكرة الرومانتيكية للطبيعة يمكن أن تتحد وكانت متحدة مع الإدراك الظاهر للتطور التاريخي والحضاري المتواصل، وأهمية مراحل الماضي الحضارية لانكشاف إمكانية الروح الإنسانية. وعلى سبيل المثال، فإن هولدرلين Holderlin لدية حماسة رومانتيكية Romantic Enthusiasm بسبب عبقرية اليونان القديمة. ولكن يمكن هنا أن ينصب الاهتمام الخاص على الأهمية الحية للعصور الوسطي. وإن إنسان الاستنارة قد اتجه إلى أن يرى في الفترة الوسيطة الليل المظلم الذي سبق فجر النهضة واللاحق لظهور الفلسفات الدنيا. ولكن بالنسبة لنوفاليس Novalis تمثل العصور الوسطي، حتى لو كانت غير كاملة، مثال الوحدة العضوية للإيمان والثقافة، المثل الذي لابد أن يسترد. وبالإضافة إلى ذلك فإن الرومانتيكيات أوضحت إتباع القوة في فكرة " روح الشعب " Volksigeist واهتمامها في التجلي الحضاري لهذه الروح، شأنها في ذلك شأن اللغة. ومن هذه الناحية فإن الرومانتيكيين واصلوا فكر هردر Herder وأسلافه الآخرين [104]. أسهمت النزعة الرومانتيكية إسهاماً واضحاً في إحياء التفكير التاريخي. وكان تعاطف الرومانتيكيين مع العصور الوسطي واضحاً جلياً وهم من هذه الجهة قد اختلفوا عن عصر التنوير الذي رأى في هذه الفترة عصوراً مظلمة.

([104]) Copleston, S.J. Frederick - **A History of Philosophy** - Volume VII : Fichte To Nietzsche – [New York 1965] PP: 16 – 17 **.**

والنقطة التي يمكن الاهتمام بها والتركيز عليها هي الاتفاق والاختلاف بين المذهب العقلي والرومانتيكية. وبالنسبة لمسألة الاتفاق اكتشف كاسيرر أن أداة النقد التاريخي الحديث Modern Historical Criticism وهي الأداة التي اخترعتها الرومانتيكية هي حلقة الوصل والاتصال بين القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر، فهنا كما يرى كاسيرر تعمل الرومانتيكية جنباً إلى جنب مع الاستنارة الدنيئة للغاية. وهكذا فإن الطريق المباشر والمستمر ينطلق من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، من بايلى Bayle وفولتير إلى نيبور Niebuhr ورانكه Ranka. فهنا، أيضاً ينبغي أن نشاهد مزاياها الباقية. فقد ظلت يانعة في مملكة علم الحضارة.(105) يؤكد كاسيرر إذن أنه يوجد خط متصل يربط بين القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر ويتمثل عنده في نقطة أساسية مشتركة وهي استخدام منهج النقد التاريخي الحديث. هنا نجد أن كاسيرر يحاول أن يخفف من حدة التعارض والاختلاف بين الرومانتيكية والمذهب العقلي.

وثمة اعتراض على طبيعة النزعة الرومانتيكية مؤداه أن " الفلسفة الرومانتيكية " قد خرجت عن سبيل الفلسفة الحقيقية التي رسمها ديكارت. فتحركها ضد طبيعة القرن الثامن عشر وحتمية نزعتها الشكية لم تفعل شيئاً سوى زيادة في الغموض العام. وإن الرومانتيكيين عززوا بالفعل الافتعال مما يؤلف الفلسفة الكاملة فهيجل نفسه واعتقاد هوسرل قد أسهم في هذا الانحطاط بمذهبه في الـ " تبرير النسبي " "Relative Justification" لكل فلسفة في عصرها، التي قد انتهت أساساً في كل نزعة تاريخية شكية ميتة

(105) Cassirer Ernst – **The Problem of Knowledge** - Translated By William H. Woglom, M.D. and Charles W. [Hendel 1950] P : 227.

ـــ كاسيرر أرنست . **في المعرفة التاريخية** . ترجمة أحمد حمدي محمود ص17.

[106] واضح من هذا الهجوم على الرومانتيكية انحياز شديد إلى عصر العقل. لكننا نرى أن الرومانتيكية قدرت المشاعر والعواطف حق قدرها، وتمثل هذا في تعاطفهم مع عصور الماضي، فالإنسان الرومانتيكي أرحب بكثير من الإنسان التنويري العقلاني المحدد.

لقد كان الرومانتيكيون يعيشون أوقات تغير سريعة، ورأوا حماقة في الانقطاع بصورة كاملة عن الماضي، وحماقة في الوثوق في العقل المجرد Naked Reason أكثر من التاريخ. وتعلموا توقير أسلافهم أكثر من الرثاء عليهم، وأن يروا في الأمة التاريخية مجتمعاً يمكنهم التعرف عليه، حتى عندما يواصل النمو. ومن بين كافة عصور ماضي التاريخ عند الرومانتكيين، فان العصور الوسطى كانت أعظم إغراء لهم. وحدث ثناء أيضاً على عصور أخرى، منها اليونان القديمة.ولكن العصور الوسطى وحدها عندهم، تمتد من عهد الشهداء المسيحيين Christian martyrs أثناء حكم دياقلانوس Diocletian، وتنتهي عند شكسبير وميلتون فهي التي استطاعت أن تلهم حركة حضارية في حجم الأحياء القوطي Gothic. والرومانتكية تمثل حركة ربما كانت أهم كثيراً مما افترض. ورغم زوال بعض أفكارها، فإن الرومانتيكية قد تركت بصماتها الدائمة على العالم الحديث. فحداثتها ترجع على هذا إلى وعيها بالصيرورة Becoming. إذ كان الرومانتيكيون يعون أكثر من فلاسفة الموسوعة أنهم يعيشون داخل عالم دائم التغير.[107] بهذا يختلف الرومانتيكيون عن فلاسفة عصر التنوير، فلم يعد العقل مجرداً عن الأحداث محل اهتمامهم. إنهم ينزعون إلى عصور الماضي وتوقير

([106]) Welch Parl E. **The Philosophy of Edmund Husserl’** university press- [New York 1941] PP:113 – 114

([107]) Baumer Franklin L. . **Modern European Thought** ideas(1600 - 1950) , pp: 295 , 296 ,300.

ـــ فرانكلين ل . باومر ـــ **الفكر الأوربي الحديث** ـــ الجزء الثالث [القرن التاسع عشر] ترجمة احمد حمدي] ص: 43، 45، 48، 49.

أسلافهم. ولكن العصور الوسطي بالذات كانت وحدها هي التي استهوت الرومانتيكيون.

وثمة اختلاف أساسي واحد كما يرى كاسيرر بين النظرة إلى التاريخ في القرن الثامن عشر والنظرة إليه في القرن التاسع عشر. فالرومانتيكيون مولعون بالماضي لذاته. الماضي عندهم ليس مجرد وقائع، بل هو مثل من أسمى المثل. هذه النظرة المثالية والروحية إلى الماضي من أهم السمات المميزة للفكر الرومانتيكي. فهم يعتقدون أن كل شيء يصبح واضحاً مفهوماً ومشروعاً بمجرد استطاعتنا اكتشاف الأصل الذي انحدر منه. هذا الاتجاه العقلي بعيد كل البعد عن اتجاه مفكري القرن الثامن عشر. فهم يرجعون إلى الماضي بقصد التهيؤ لمستقبل أفضل. وكان موضوعهم الأكبر وما يعنيهم بالفعل هو مستقبل البشرية، وظهور نظام سياسي اجتماعي جديد. ودراسة التاريخ ضرورية لهذه الغاية، ولكنها ليست غاية في ذاتها. والتاريخ قد يعلمنا أشياء كثيرة، ولكنه لن يعلمنا إلا ما حدث، لا ما كان ينبغي أن يحدث. وتقبل أحكامه على أنها معصومة قاطعة جريمة تسئ إلى جلال العقل. ولو كان التاريخ يعني تمجيد الماضي وتأييد النظم الغابرة، فإن مصيره ــ في نظر الفلاسفة الأنسكلوبيديين "الموسوعيين" ــ هو الإخفاق، ولن يبدو للتاريخ أية أهمية نظرية في نظرهم إذا افتقر إلى أية قيمة أخلاقية حقه.[108] وتكمن نقطة الخلاف بين هاتين الفلسفتين في طبيعة كل واحدة منهما، فالرومانتيكية لا تنظر إلى الماضي على أنه مجرد وقائع بل هو مثل من أسمي المثل. بينما فلاسفة القرن الثامن عشر يعودون إلى الماضي بهدف الاستعداد لمستقبل أفضل. وعندهم أن دراسة التاريخ ليست غاية في ذاتها، والتاريخ لن يعلمنا إلا ما حدث.

108) أرنست كاسيرر ـ **الدولة والأسطورة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ [الهيئة العامة للكتاب 1975] ص : 242 ــ 243.

والمقدمة التاريخية الأساسية لتاريخ الرومانتيكية هي مذهب في الطبيعة التدريجية واللاشعورية للتطور الثقافي في أي أمة. وإن الرومانتيكيين قد عملوا على نشر الوحدة العضوية والتطور الفريد لكل صور الثقافة القومية. وبلا ريب ثمة أثر باطني في تفكيرهم الذي يحتفظ بالقول بأن هذه القوى اللاشعورية الخلاقة تتحرك وتعمل بطريقة غامضة تناهض التحليل العقلي المباشر وتمسكت بالقول بأن التطور الحضاري والتنظيمي يتوقف على تأثير هذه القوى الغامضة للقوة النفسية، التي تجمعت أخيراً بواسطة ليبولد فون رانكة والمعمد بوصفها روح العصر. إن التأكيد العظيم وضع فوق النواميس القومية [والأفكار] الظاهرية التي ترتد إلى مصالحة روح العصر والأمة هذه. فهذه التطورات تؤدي بطبيعة الحال إلى دوجماطيقا الجبرية السياسية، والتي مثلت الأمة باعتبارها ضعيفة قبل بعث القوى الروحية الخلاقة. وتمثلت هذه الثورة بوصفها شريرة وعديمة الجدوى بصفة خاصة، وتستحق استهجاناً خاصاً.ومن ثم تتفاقم تلك الفلسفة في [التصوف] السياسي التي تصلح بصورة جيدة مع اتجاه مذاهب حرية التصرف للاقتصاديين والمنظرين والسياسيين.(109) والنقطة التي نود التركيز عليها هي أن الرومانتيكيين يناهضون التحليل العقلي المباشر. ويهتمون بالجوانب اللاشعورية للتطور الثقافي في أي أمة وهم من هذه الجهة يختلفون عن العقليين.

وبدافع من هذا النزوع ثمة تطور في إنجلترا والولايات المتحدة بصفة خاصة، أي أن الأسطورة الرديئة والخادعة تمثل الشعوب الانجلوسكسونية كأمثلة للتصوف السياسي ومن ثم القدرة السياسية الفطرية. وعلى قدم المساواة يصور المذهب الخاطئ فرنسا على أنها مثال نموذجي للأمة الثورية غير المستقرة والخالية بكل معنى الكلمة من كل قدرة سياسية. فهذا الخطأ الجوهري لم يفعل شيئاً

---

(109) Barnes Harry Elmer . **History of Historical Writing** pp: 178 . 179.

سوى تشويه دقة تاريخ القرن التاسع عشر والفلسفة السياسية، وحتى إنه لم يكن بعد إبادة كاملة. ومرة أخرى، تؤدي فكرة الطبيعة المجردة، الفطرية والتلقائية للحضارة القومية إلى تضييق نظرة مواطن العالم الجدير بالثناء عند العقليين وإلى تركيز الانتباه إلى تاريخ القومية. وأضف إلى ذلك، ولكل أمة فإن مرحلة الخصوبة الجزئية والتعهد للبحث التاريخي أدركت على أنها العصور الوسطى. فهذا النزوع يرتد في جانب منه إلى الاعتقاد القوي بأن هذه هي مرحلة "توحيد" العديد من الحضارات القومية، وفي جانب منه إلى العاطفة الفياضة للرومانتيكيين مع العديد من ردود الفعل العقلية الوسيطة في مشكلات الوجود والتطور الحضاري. فالاتجاه الأخير أثارته أيضاً الحقيقة القائلة بأن العديد جداً من الرومانتكيين هم إما كاثوليك أو هم من المتحولين إلى المذهب الكاثوليكي. فاللغة اعتقد بأنها الخلق الأكثر حيوية للتفرد القومي. فهذا المذهب يضرب بجذوره العميقة في ألمانيا حيث ربما كانت اللغة الرباط الرئيس للقومية، وأنها تقود إلى الأبحاث الرائعة في الفلسفة المرتبطة بأسماء همبلدت Humboldt، ولف wolf، والأخوين جريم Grimm ولتشمان Lachmann [(110)] تلك هي طائفة من الانتقادات التي وجهت إلى الرومانتيكية، ولكن على كل حال كانت الرومانتيكية رد فعل ضد التيار العقلي الذي ساد القرن الثامن عشر.

ومن هنا يوجد اختلاف شديد بين الرومانتيكية وبين فلسفات عصر التنوير فإذا كان هذا الأخير قد بالغ في دور العقل وأهميته في التاريخ فإن الرومانتيكية قد أسرفت منذ البداية في استخدام المشاعر والعواطف والجوانب اللاشعورية، وكانت النتيجة أنها ركزت على التاريخ القومي بدلاً من الاهتمام بتاريخ العالم ككل واعتبرت أن مرحلة العصور الوسطي هي من أخصب مراحل التاريخ. وإنها لم تعد تنظر إلى مواطن العالم الجدير بالثناء كما كان ينظر إليه العقليون،

([110]) **Ibid** P : 179.

ويرجع هذا عندهم إلى فكرة الطبيعة المجردة والأصلية والتلقائية للحضارة القومية.

وفضلاً عن هذا فإنه بالرغم من تبجيلهم للأمة، فإن الكتابات التاريخية للرومانتيكية أصبحت الباتة أكثر من تجميع للسير الذاتية. وهذا مرده إلى الحقيقة القائلة بأن الفرد هو أكثر ساحرية بالنسبة لهم وأن السيرة الذاتية هي اقتباس سريع جداً لتحليقاتهم الأدبية. وحتى هذا الاتجاه في الرومانتيكية المبكرة، يوضح أن نظرية الإنسان العظيم Great Man كانت شائعة منذ وقت طويل قبل كارلايل. Carlyle [1795 – 1881][111].

ونتيجة للحقيقة القائلة بأن الرومانتيكيين احتفظوا بخيبة الأمل في أي تحليل عقلي تفصيلي للعلية التاريخية، فإن فلسفتهم للتاريخ دارت في حلقة مفرغة. وبدون تقديم أي تفسير عملي لتطور روح الأمة، فإنهم ينسبون سمات التنظيمات القومية والقوانين، والأدب والحكومة إلى " عبقرية " الأمة، ومن ثم تمثلت الخاصية القومية على أنها نتيجة للفن، الأدب، القوانين ومؤسسات الشعب. ولكن بالرغم من الميول الظلامية الجزئية والأوهام الفلسفية للرومانتيكيين، فيتحتم علينا إعطاؤهم أهمية للتأكيد على نمو العنصر اللاشعوري في التطور التاريخي وللتأكيد على الحقيقة الحيوية للوحدة العضوية للمركب الحضاري. ومع ذلك فلا مفر من الحقيقة القائلة بأن الرومانتيكيين لديهم متسع ومسبار وتصور تاريخي حقيقي للتطور الحضاري والتكويني أكثر من المؤرخين العقليين كجماعة. وبينما يصورون بطريقة رومانتيكية ويبالغون في طبيعة وأهمية العصور الوسطى، فإنهم اتجهوا إلى التسليم بإصلاح الكبرياء العقلي لهذه الفترة. إنها تركت للامبرتشت، Lamprecht، والقرن الأخير تقريباً، ليستقي ما هو ثمين حقاً في المذاهب الرومانتيكية وليعملوا مرة أخرى داخل

([111]) **Ibid** P : 179.

نظريتـه الشـهيرة فـي التطـور التـاريخي بوصـفها عمليـة تحـولات وتبادلات في التجميع السيكولوجي لكـل مـن الأمـة والإنسـانية.[112] ومن هنا فإن الرومانتيكيين بـدلاً مـن أن يقـدموا تفسـيراً علميـاً لتطـور روح الأمة فـإنهم ركـزوا علـى عبقريـة الأمـة. وفضـل الرومـانتيكيين يرجع إلى اهتمامهم بتطور العنصر اللاشعوري في التطـور التـاريخي وإلـى تأكيـدهم علـى الحقيقـة الحيويـة للوحـدة العضـوية للمركـب الحضاري. فالرومـانتيكيون علـى هـذا النحـو يمتـازون بمـا لـديهم مـن تصـور تـاريخي حقيقـي للتطـور الحضـاري والتكـويني أكثـر مـن المؤرخين العقليين.

لقد كانت تعبيرات الرومانتيكية فـي التـاريخ كثيـرة ومتنوعـة. فدخلت مـذاهبها فـي ميـدان بحـث الأصـول الشـرعية بواسـطة أدمونـد بيرك، Edmund Burke واستعملت هنا نسقياً عن طريق كرسـتيان هوبلـد Christian Haubold [1766-1824] وكـارل فـردريش ايتشهورن Karl Fricdrich Eichhorn [1781-1854]. وكرس التاريخ الأخير للقانون الألماني والمؤسسات مبدئياً لدراسة نمو القانون الألماني. فايتشهورن هو ابن أول دارسي العلم في الحضـارة الشـرقية، واستمد من معلمه، جستاف هوجـوGustav Hugo [1764-1844] الفكرة القائلة بأن القانون هو نتيجـة للعبقريـة القوميـة. وإن إيتشـهورن هـو ذاتـه القـومي المـتحمس عـن طريـق العقـل لخبراتـه فـي المرحلـة النابليونيـة وحزنـه علـى جينـا أرسـتادت Jena Aurstaed [1806]فقـد لجأ إلى استخدام هذه الفكرة القومية فـي عمـل مطـول عـن أصول القانون الألماني. وتعامـل مـع القـانون الألمـاني ككـل، فأوضـح سوابقه، وعين تأثير جميع أشكال الحضارة القومية إثر تطورها. وأكـد بصفة خاصة على السمة الثوريـة للقـانون. وكـان عملـه تقريبـاً كإثـارة للنزعة القومية الألمانية كما هو الحال في الدراسات الألمانية الشرعية. وقد حمل اتجاه ايتشهورن إلى أبعد حـد بواسـطة فـردريش كـارل فـون

([112]) **Ibid** P : 180

سافينيى Friedich Karl Von Savigny [1779-1861] في تاريخه عن القانون الروماني في العصور الوسطى. وكرس هذا العمل المطول والعالمي للغاية إلى تتبع استمرار القانون الروماني طوال العصور الوسطي وتقدير تأثيره على الثقافة والمؤسسات.[113]

ثانياً: النزعة التاريخية عند هردر:

إن النزعة التاريخية لم تتولد عن الحركة الرومانتيكية، لكن الرومانتيكية زودتها بالمناخ المناسب، التي كانت في حاجة إليه لكي تنمو وتزدهر، وفي الواقع، أنها ظلت واجهة أخرى للثورة الرومانتيكية في مواجهة الميول التعميمية للاستنارة. فكلمة "النزعة التاريخية" [ترجمة للكلمة Historismus] وقد ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر إنها ليست من حصاد الرومانتيكية، ومنذ ظهورها اكتسبت معاني مختلفة بل ومتناقضة. وفضلاً عن ذلك فإن الاستعمال الصحيح لها يعنى التعاطف الحق مع الماضي، إلى جانب الفكرتين التوأمتين الفردية الزمنية والتطور. وفي نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، بدا هذان المفهومان جديدين بالمقارنة بأفكار تنويرية عن التاريخ[114]. فالنزعة التاريخية إذن تشترك مع الرومانتيكية في العودة إلى الماضي والتعاطف معه، كما أنهما يتفقان معاً في معارضة الميول التعميمية للتنوير. وبالإضافة إلى ذلك تدخل النزعة التاريخية في مضمونها فكرتين جديدتين هما: الفردية الزمنية والتطور.

---

(113) **Ibid** P : 180.

(114) Baumer Franklin L. **Modern European Thought** P: 294.

ـ باومر فرانكلين . ل . **الفكر الأوربي الحديث** . الجزء الثالث . ترجمة أحمد حمدي ص43.

إن هردر هو بحق مؤسس فلسفة التاريخ في ألمانيا في القرن الثامن عشر. ويماثل فيكو في إيطاليا، وكوندرسيه في فرنسا. وقد قام بنقد التنوير الصوري لعقلانيته المجردة كما هو عند كانط. ونقد الرومانتيكية لإسرافها في العواطف والمبالغة فيها. كما رفض وجود معيار عام وشامل يفرض على التاريخ، ومراحله ومساره ومثله (115) فهردر كان نوعاً فاصلاً بين النزعة العقلية الروسوية والرومانتيكية، فصنفه البعض كفيلسوف عقلاني في حين صنفه البعض الآخر كفيلسوف رومانتيكي. اعتقد هردر بأن العملية التاريخية ليست إلا نتيجة للأعمال الداخلية للبيئة الخارجية والروح، فهذه الروح تمثل المجموع الديناميكي للدوافع الذاتية. " إن كل برعم من براعم الحضارة وكل حراث وكل ابتذال مطابق نمو القوانين الطبيعية." وافترض هردر الفيلسوف الألماني بأن التاريخ البشري هو في أساسه تغير مفردات الروح، وكأن المحيط الخارجي External Surroundings قد شكله وعدله.(116) هنا تبدو النزعة التاريخية عند هردر واضحة جلية، فهو يميل إلى التعاطف مع الماضي شأنه في ذلك شأن الرومانتيكيين، لكنه بالرغم من ذلك يهاجم الرومانتيكيين لمبالغتهم في تقدير أهمية العواطف. والنزعة التاريخية عنده تبدو واضحة في هجومه على المفاهيم الصورية والميول الكلية للتنوير.

لقد قارن هردر التاريخ بشجرة تتشعب إلى فروع كثيرة وهي مع هذا تعيد تجديد ذاتها. إن هذه المقارنة التي أقامها هردر للنظر إلى التاريخ على هذا النحو إنما تحمل في ثناياها علامات على بداية عصر جديد، وتعبر أيضاً عن أن التاريخ ليس استاتيكياً جامداً وإنما هو في تغير مستمر. لقد كان هردر مهتماً بصفة خاصة حينئذ بشرخ عُجب التنوير، الذي اعتز بذاته فيما أنجزه فأصدر أحكاماً متسامية على

---

115) دكتور حسن حنفي - **مقدمة في علم الاستغراب** - [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991] ص: 321 – 322.

(116) Barnes Harry Elmer - **History of Historical Writing** PP: 193 , 349.

عصور الماضي إن المدح أو الذنب بالقدح.(117) إن هذا الموقف يدل على رفض هردر لفلسفات عصر التنوير وعدم انحيازه له.

وتتجلى انتقاداته لعصر العقل في رفضه لفكرة التقدم ولكل مذهب يدعو إليها، إنه طالب بالنسبية التاريخية Historical Relativism. وفي مقابل الميول التعميمية " للفلاسفة " فإن هردر اعتقد بتفرد الحضارات والشعوب. لقد قال هردر أن " كل (*) أمة وكل عصر أيضاً، لديه في داخل ذاته مركز سعادته، شأنه في ذلك شأن كل كوكب لديه مركز ثقل(118) إن هذه الأفكار التي قدمها هردر تعد ثورة على فلسفات عصر التنوير، فليس ثمة مجال إذن للقول بالتقدم أو بالتعميمات.

وفي هذه النظرية، فإنه لا يمكن أن توجد قواعد كلية للحكم Universal Standards Of Judgement ولو أردت بكل إخلاص أن تفهم أي بلد آخر أو قرن، فينبغي عليك أن تغوص بعمق فيه، وأن تشعر أنه بداخلك Fel it inside yourself وهكذا رد هردر اعتبار كل العصور والشعوب، مصريين وفينيقيين، بالإضافة إلى الإغريق والرومان، وأيضاً العصور الوسطى، التي رفض البحث فيها بتعاطف. وإن العصر الذي اعتقد أنه مهذب، وعقلاني للغاية، يجعل ما هو حيوي آلياً في تصوره.(119) والنتيجة التي توصلنا إليها حتى الآن هي أن كل حضارة من الحضارات تتميز بخصائص وسمات محدده ومن العبث محاولة وضع قواعد عامة للحكم عليها، ولهذا فلكل عصر من

---

(117) Baumer Franklin L**. Modern European Thought** P: 295.

ــ باومر فرانكلين ـ ل ـ **الفكر الأوربي الحديث** ترجمة أحمد حمدي ص : 44.

(*) " Each nation, also each pooch has the center of its happiness in itself, just as each sphere has its center of gravity".

(118) **Ibid** PP: 295 – 296.

ــ **نفس المرجع السابق**: ص:44.

(119) **Ibid** P: 296

ــ **نفس المرجع السابق** ص: 44 ــ 45.

العصور ولكل أمة أيضاً طبيعة فريدة من نوعها، فالحضارة المصرية تختلف عن الحضارة الفينيقية، والحضارة الإغريقية والرومانية تختلف كذلك عن العصور الوسطى وهكذا ومن ثم يتعين على الباحث في التاريخ ألا يصدر أحكاماً عامة بل يتعين عليه أن يغوص في أعماق كل عصر وكل أمة يبحث في تاريخها ويشعر أنها بداخله وعلى ذلك فالنسبية التاريخية وليست التعميمات هي الأجدر بالاهتمام في فهم التاريخ.

وبالإضافة إلى اهتمام هردر بفكرة الفردية والفضائل التي تميز أمة ما أو قرناً ما والنسبية، فإنه اهتم اهتماماً شديداً أيضاً بمعنى التطور. وتحدث عن" تعليم البشرية " وسعيه نحو الإنسانية ويقصد هردر بالإنسانية الإنسان الأساسي "جوهر الإنسان" Human essence وتكوينه النبيل المعتمد على العقل والحرية، وأحاسيسه ودوافعه الرقيقة، متضمنة تعاطفه مع الآخرين، والتي قال عنها هردر "أنها ليست (*) جاهزة ولكنها قابلة للتحقق بالقوة ". إنه قارن التاريخ بسلسلة، كل حلقة منها ضرورية "للملحمة الإلهية عبر كل القرون، والقارات، والأجيال" وفضلاً عن هذا فإن هذا المذهب ليس مذهباً في التقدم، على الأقل في مفهوم عصر التنوير. وعند هردر أن النزعة الإنسانية كانت عبارة عن قيمة أو مبدأ تسترشد به كل حضارة في طابعها الفريد، وربما لا توجد أي حضارة على الأرض يمكنها أن تحققه بصورة كاملة على الإطلاق. غير أن ما كان يشغل فكر هردر أكثر من ذلك، كان الهدف، والتقدم نحو الهدف، وانتهي هردر إلى الكثير من إدراك الجانب التطوري في التاريخ، وكيف يغير التاريخ شكله "كبروتيس الأبدي" eternal protus وكيف يحمل كل شعب على عاتقة ما حدث من قبل، وإن كان يحاول التفوق عليه والاقتراب من الإنسانية. وكل وفقاً لطريقته الفريدة. "إن هذا(*) بالتأكيد تقدم حق

(*) Is not ready madet but potentially realizable .

(*) "This indeed is genuine progress ,continuous development …. Becoming on a grand Scale. "

وتطور مستمر، أو صيرورة على أوسع نطاق"[120] ونخلص من هذا إلى أن هردر قد اهتم بالإنسانية، إنها المبدأ أو القيمة التي توجه كل حضارة. ومعنى التطور يرتبط عنده بمعنى الإنسانية، وعلى هذا الأساس يختلف معنى التطور عند هردر عن التقدم بالمعنى التنويري، إنه يشك في التقدم تجاه حالة من الكمال في المستقبل.

تحدثنا حتى الآن عن معالم النزعة التاريخية عند هردر، وأوضحنا فيها كيف اشترك هردر مع الرومانتيكيين في العودة إلى الماضي والتعاطف معه وازدراء الميول التعميمية للاستنارة. وتحدثنا فيها أيضاً عن مبدأ الفردية الزمنية والتطور عنده وكيف اختلف التطور عنده أيضاً عن التقدم بالمعنى التنويري. والسؤال الذي يتعين علينا الآن الإجابة عنه هو كيف تتم حركة التاريخ وكيف ترتبط هذه الحركة بالتفرد الزمني والتطور.

إن التاريخ عند هردر تاريخ عضوي، يعبر عن بيئة، ولا يفهم إلا بالتعاطف معه. وتصور هردر التاريخ حياً مستمراً ومتواصلاً يتحرك عبر أطوار أربعة : الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة. ثم تعود الدورة من جديد لتبدأ من نقطة متقدمة وليس من الصفر. فشعوب الشرق القديم عنده تمثل مرحلة الطفولة، ومصر والصين وفينيقيا مرحلة الشباب، واليونان مرحلة الرجولة والرومان مرحلة الشيخوخة. ثم تنتهي الدورة الأولى وتبدأ دورة ثانية مرحلتها الأولى، مرحلة الطفولة لدى الشعب الألماني في مرحلته البربرية،والعصور الوسطى مرحلة الشباب، والإصلاح الديني مرحلة الرجولة والتنوير مرحلة الشيخوخة. ثم تبدأ دورة ثالثة في عصر هردر لم تتحدد بعد أطوارها الأربعة.[121] فالتاريخ عند هردر على هذا النحو يتألف من دورات وكل دورة من هذه الدورات لا تبدأ من نفس النقطة التي بدأت منها

([120]) **Ibid** P: 299.

ــ **نفس المرجع السابق** ص 46 ــ 47.

[121]) دكتور حسن حنفي ــ **مقدمة في علم الاستغراب** ص : 322 ــ 323.

الدورة السابقة عليها وإنما تبدأ من نقطة متقدمة. وكل دورة عنده تتألف من مراحل أربعة، وكل مرحلة فيها تتسم بتفردها الزمني والانتقال من مرحلة إلى أخرى، وعملية الاتصال والاستمرار إنما تعبر في أساسها عن مبدأ التطور.

إن النزعة التاريخية التي يعد هردر رائدها ليست بالنسبية الجامحة التي تتبرأ من جميع القيم فلقد كان هردر في مأمن من مثل هذه النسبية بمثله الأعلى الخاص، مثل الإنسانية، الذي ظل عنده مبدأ عاماً ومترابطاً بصورة كلية، فالتاريخ بدونه لن يكون له وحدة أو معنى. فمختلف الأمم جميعاً ومختلف العصور كلها هي عبارة عن أعضاء في جماعات، إنها ليست إلا لحظات في تطور البشرية تجاه هدفها الأقصى. إن هذا الهدف ليس هدفاً بعيداً بعداً لا نهائياً، بحيث لا نصل إليه أبداً. أو لا يمكن الوصول إليه، إنه حاضر بالفعل في كل لحظة عندما تشرق أي روحانية حقة وحياة إنسانية كاملة. فكل لحظة تمر منفردة، لكن ليست كل واحدة منها مجرد ممر للأخرى، أو وسيلة لها، فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهري وقيمتها الخاصة التي لا تقارن.[122] فالنسبية عند هردر تتعارض مع الميول التعميمية للتنوير. وتعني النسبية هذه في صميمها الاهتمام بالعنصر الإنساني وهو المثل الأعلى عند هردر، إن هذا المبدأ يحفظ للتاريخ وحدته وترابطه وتماسكه. وباختصار إن النزعة التاريخية عنده ليست بالنسبية المفرطة والمبالغ فيها.

والمشكلة التي خلفها هردر لمن أتوا بعده هي المشكلة الخاصة ببيان حقيقة الفرق بين الطبيعة والإنسان. الطبيعة بوصفها عملية أو مجموعة من العمليات تخضع لقوانين تطاع الطاعة العمياء والإنسان بوصفه عملية [أو مجموعة من العمليات] لا تخضع [على حد تعبير

---

[122]) Cassirer Ernst _ **The problem of Knowledge** P: 220.
ـــ كاسيرر أرنست – **في المعرفة التاريخية** – ترجمة أحمد حمدي ص 7، 8.

كانط] لمجرد القانون ولكن الوعي الذي يحيط علماً بالقانون. وكان لزاماً أن يتضح إذن، أن التاريخ عملية من هذا الطراز الثاني - وبتعبير آخر أن حياة الإنسان حياة تاريخية لأنها حياة عقلية أو روحية.[123] هذا هو الانتقاد الذي وجهه كولنجوود لطبيعة التفكير التاريخي عند هردر، وما سببه من مشاكل لمن جاءوا بعده.

واعتراض آخر على نظرية هردر في التاريخ وهو أن هردر كفيلسوف للتاريخ لم ينجح على الإطلاق في إقامة نسق موحد ومشتمل على ذاته. وتأرجحت طريقته في التفكير بين طرفين متنافرين بين ما هو "باطني" immanent وما هو " فوقاني" transcendent فمن جهة ينوي تفسير التاريخ من خلال طبيعة الإنسان وحدها وأن يتصوره بوصفه تجلياً للإ"نسانية" لكنه من جهة أخرى يكون مجبراً على الاهتداء مراراً إلى خطة مقدسة، إنها فعل من أفعال العناية الإلهية. فالإنسان عند هردر لم يعد ينظر إليه كإنسان تحققت أفعاله ولكن كإنسان له مشاعره. ولم يعد ينظر إلى مجموع أفعاله ولكن إلى ديناميكية مشاعره. وكل أفعاله سواء في مجال السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل إلا جانبه الخارجي، وفي النهاية فإن حياته الباطنية لا تظهر نفسها إلا بعد النفاذ خلف هذه الأفعال لاختبار طبيعته،ويبدو هذه في مظهر أكثر بدائية.وأكثر مباشرة وأكثر وضوحاً، في مشاعره أكثر مما تبدو في نواياه وخططه. ولأول وهلة يكون هنا قد تم اكتشاف كلاً من قلب الطبيعة وقلب التاريخ.[124]

وبعد أن نشر الموجز الأول من فلسفة هردر للتاريخ بسنوات قليلة فإن مقالة أعدت للنشر بقلم أعظم الميتافيزيقيين الألمان جميعاً،

---

[123]) ر.ح. كولنجوود - **فكرة التاريخ** - ترجمة محمد بكير خليل - [مطبعة لجنة الترجمة والنشر 1968] ص: 176.

([124]) Cassirer Ernst - **The ProBlem of Knowledge** PP: 218 - 219.
ـــ كاسيرر أرنست . **في المعرفة التاريخية** . ترجمة أحمد حمدي ص:4، 6.

وهو إما نويل كانط في فكرته عن التاريخ العالمي، وتوسع بعد ذلك في بعض النقاط في مشروعه للسلام الدائم. إنه موضوع كانط القائل بأن العامل الدينامي في التاريخ يكمن في الصراع داخل الشخصية الإنسانية وداخل المجتمع بين الأنانية والإثارية ـ بين الفردية والجماعية. فالعامل الأول ينتج التقدم والعامل الآخر ينتج النظام. والحضارة توحيد للعاملين. والدولة الكاملة هي الدولة التي يأتلف فيها الجانب الأقصى من الفردية الخلاقة مع منتهي سيطرة الدولة الأصلية في حفظ النظام. إنها مهمة فن الحكم في اكتشاف هذا الاتحاد المثالي واستحداثه. والنجاح في هذا يتطلب السلام، لأن كل الاتصالات المدنية المتوفرة يمكن أن تكرس لحل هذه المشكلة العسيرة. ولهذا، يحاجي كانط بأن محو الحرب يكون أساساً في تحقيق الحالة المثلى للحضارة.[125] بهذا تكمن مقدرة كانط الأستاذ الذي قدم بحثاً عن التاريخ العالمي. لقد ظهر هذا البحث بعد سنوات من نشر هردر التلميذ لموجزه الأول في فلسفة التاريخ.

تعقيب

يتضح لنا مما سبق أن فلسفة روسو كان لها عظيم الأثر في فلسفات القرن التاسع عشر، ويتبدى هذا التأثير بصورة قوية في النزعتين الرومانتيكية والتاريخية. فقد ألقت الرومانتيكية الضوء على جوانب لا عقلية في التاريخ متأثرة بروسو، وطالبت بالعودة إلى الماضي، ومن ثم اختلفت نظرتها إلى التاريخ عن نظرة فلسفات عصر التنوير. وتقوم الرومانتيكية في أساسها على مناهضة التحليل العقلي المباشر في ميدان التاريخ.

والرومانتيكية لا تنظر إلى الماضي على أنه مجرد وقائع بل هو مثل من أسمى المثل. بينما فلاسفة عصر التنوير يعودون إلى

([125]) Barnes Harry Elmer - **History of Historical Writing** P: 194.

الماضي بهدف الوصول إلى مستقبل أفضل. فالتاريخ في نظر هؤلاء لن يعلمنا إلا ما حدث. وكان تعاطف الرومانتيكية مع العصور الوسطى أمراً واضحاً في كتاباتهم التاريخية، ومن ثم فإنهم اختلفوا عن عصر التنوير الذي رأى في هذه الفترة عصوراً مظلمة سبقت فجر النهضة.

أما النزعة التاريخية عند هردر فإنها تقوم على التعاطف مع الماضي كما هو الحال عند الرومانتيكيين، لكن هردر يهاجم الرومانتيكية في مبالغتها في تقدير أهمية العواطف. كما أنه يهاجم فلسفات عصر التنوير، وما اتسمت بها من نزوع إلى التعميم وقال بالنسبية فهذه الأخيرة تتعارض تعارضاً تاماً مع الميول التعميمية للتنوير. والتطور عند هردر يرتبط بمعنى الإنسانية. ومن ثم يختلف معنى التطور عنده عن التقدم بالمعنى التنويري. وفي النزعة التاريخية عند هردر لا يمكننا الفصل بين مبدأ الفردية الزمنية ومبدأ التطور. فكل حضارة وكل عصر عند هردر يتسم بتفرده الزمني، ولا يجوز في نظره وضع قواعد عامة للحكم عليه.

الفصل الخامس

التاريخ الكلى للعالم عند هيجل

دراسة التاريخ عند هيجل

أولاً: التاريخ الأصلي

ثانياً: التاريخ التأملي

ثالثاً: التاريخ الفلسفي

نظرية هيجل في التاريخ

أولاً: المنهج الجدلي

ثانياً : الجدل وتطور الشعور بالحرية في التاريخ:

ثالثاً : مقولة التغير

الحركة الجدلية للحرية الموضوعية والحرية الذاتية في التاريخ

أولاً: الحقبة الشرقية

ثانياً : الحقبة اليونانية والرومانية

ثالثاً : العالم الجرماني

الفصل الخامس

التاريخ الكلى للعالم عند هيجل

مقدمة

رسم هيجل صورة التاريخ الكلى للعالم وقد حدد فيها فكرة الحرية وسعى إلى رصد حركتها وتتبعها أيضا حتى تحققها العيني المشخص. والتاريخ الذي يعرضه هيجل وتعانيه إنسانية بائسة إنما هو تاريخ الصراعات الدامية والحروب المدمرة، إنه التاريخ الكلى للعالم، وإنه أيضا تاريخ روحي منظم يخضع لمنطق جدل ثلاثي الحدود. وتتضمن ملامح هذا التاريخ في وجود صراع شديد بين الحرية الذاتية والحرية الموضوعية ينتهي دائما إلى التوفيق والتأليف بينهما.

وللبرهنة على وجود منطق جدلي تنتظم بمقتضاه أحداث التاريخ وتتحرك الروح من خلاله من أجل تحقيق فكرتها قام هيجل بحشد الوقائع التاريخية، وقسم التاريخ الكلى للعالم على أساس الجدل إلى ثلاث مراحل تاريخية وهي: الحقبة الشرقية، والحقبة اليونانية الرومانية، والحقبة الحديثة، ففي الأولى لا وجود للحرية إلا للحاكم وحده، وفي الثانية لا وجود للحرية إلا للبعض، وفي الثالثة الحرية للجميع. إن هذا النوع من التاريخ هو تاريخ غائي، والغائية الهيجلية ستكون لها أصداء واسعة عند المفكرين المعاصرين وبالتحديد عند فرنسيس فوكو ياما وتوماس فريدمان.

دراسة التاريخ عند هيجل

لقد قسم هيجل(*) مناهج التاريخ إلى ثلاث مناهج رئيسة وهي: التاريخ الأصلي Original History والتاريخ التأملي Reflective History والتاريخ الفلسفيPhilosophical History وفيما يلي بحث هذه الأنواع الثلاثة من التاريخ.

أولاً: التاريخ الأصلي:

تتمثل الملامح الرئيسة للتاريخ الأصلي في خلوه من كل تأمل ونظر عقلي، وهذه النقطة بالذات لها قيمتها وأهميتها عند هيجل، إذ التاريخ الفلسفي عنده يقوم على أساس العقل، والمؤرخ الذي ينتسب

(*) ولد جورج فيلهلم فردريك هيجل في شتوتجارت في سنة 1770. وتوفي سنة 1831 وكان والده موظفاً حكومياً بسيطاً في محكمة دوقية في وارتميرج. وكانت الفترة التي عاشها هيجل ذات أهمية سياسية وحضارية وفلسفية.

وفي عام 1830، واعترافا بمكانته، ثم اختيار هيجل رئيسا لجامعة برلين، وفي العام التالي، وفي سن الحادية والستين سقط مريضاً فجأة ومات في اليوم التالي وهو نائم.

وقد كتب أحد زملائه يقول "يا له من فراغ فظيع فقد كان الركن الرئيس في جامعتنا تلك هي حياة هيجل ونشأنه وتطوره وأعماله وظروف عصره.

ونجد بعد ذلك أن أتباع هيجل من بعده قد انقسموا إلى فريقين حول كيفية تطبيق أفكاره على السياسة فالهيجليون [اليمينيون] اعتقدوا بأن عملية التطور التاريخي تقودنا بطريقة آلية إلى أفضل النتائج الممكنة، وكذلك نظروا إلى الدولة البروسية المعاصرة على أنها أعلى مثل في تقدم التاريخ. وبصورة مماثلة، اعتقدوا بوجود نظرات سياسية محافظة، ونزوع نحو تأكيد العناصر الدينية في مذهب هيجل. [واليساريون] أو الشباب الهيليجيون اعتقدوا بأن المثل قد تحقق، وأن الدول القومية المعاصرة كانت بعيدة عن ذلك المثل، وإنه كان من واجب الناس أن يساعدوا في تغيير الطبقة القديمة ويعاونوا في تطوير المرحلة التالية للتاريخ الإنساني وبصورة مماثلة، فإنهم تمسكوا بالنظرات السياسية الراديكالية، والميل إلى مماثلة الله بالإنسان، وهكذا تتولد النظرة الملحدة الأساسية.

ومن أهم أعمال هيجل كتاب "فنومنولوجيا الروح" وعلم المنطق الذي ظهر في ثلاث أجزاء. وقد كتب ونشر كتابه عن فلسفة الحق، وحاضر في فلسفة التاريخ، وفلسفة الدين، والجمال، وتاريخ الفلسفة.

إلى التاريخ الأصلي لا يستعين بالعقل فيما يقدمه من مادة تاريخية، إنه يقدم لنا مادة خام دون تدخل من جانبه فيها، فهو يصف الأحداث كما تقع بالفعل خلال فترات زمنية قصيرة، يقول هيجل:"والمواد التي يشكل منها الصورة العامة التي يقدمها هي فترات قصيرة من الزمان، وأشكال فردية من الحوادث والأشخاص وسمات فردية غير منقحة".[126] ويقول أيضا:"وأما التأملات النظرية فليست من اختصاصه".[127] فالمؤرخ الأصلي إذن يسعى إلى تقديم صورة متكاملة للأجيال اللاحقة حتى يكون لهم نفس الوضوح الذي كان له. وأن يعايشوا نفس الأحداث التي عايشها.

ثانياً: التاريخ التأملي :

والنوع الثاني من التاريخ هو التاريخ التأملي ويعتبر هذا النوع أشد عمقا وأكثر رحابة من التاريخ الأصلي، لأنه لا يحصر نفسه في إطار الحاضر الحي والظروف المحيطة به بل إنه يعلو على روح العصر ويتجاوزها. ويتبدى التاريخ التأملي أمام هيجل على صور شتى يصنفها في أربع صور رئيسة:

الصورة الأولى من التاريخ التأملي وفيها يحدد هيجل الاختلاف الواضح بين التاريخ الأصلي والتاريخ التأملي، ففي التاريخ الأصلي لا محل للنظر العقلي في المادة التاريخية، وروح المؤرخ هي ذاتها روح المادة التي تستهويه وروح الأحداث التي عاشها. وفي التاريخ التأملي نجد روحاً مختلفة ومتميزة عن روح المضمون الذي يعرضه. وفي

([126]) Hegel – **The philosophy of History** – Translated by J. Sibree – [New York – 1956] P : 2.

ـــ إن مقدمة فلسفة التاريخ هي ذاتها محاضرات في فلسفة التاريخ وقد نقل هذه المحاضرات إلى العربية دكتور إمام عبد الفتاح إمام.

([127]) **Ibid** P :2.

هذه الصورة الأولى من التاريخ التأملي يؤكد هيجل أن دراسة المادة التاريخية هي الشغل الشاغل للمؤرخ. فالباحث يتجه نحو دراسة التاريخ الكلى بهدف الوصول إلى رؤية كلية لتاريخ شعب ما، أو بلد ما، أو العالم ككل. ومما هو جدير بالاهتمام في مثل هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادئ التي يرجع إليها المؤلف بواعث ونتائج الأعمال والأحداث التي يصفها وكذلك الدوافع التي تحدد صورة روايته.[128]. من هنا نلاحظ أن هذه الصورة الأولى من التاريخ التأملي لا تقدم لنا سوى الموقف التأملي من المادة أو المواد التاريخية من حيث البواعث والنتائج.

والصورة الثانية من التاريخ التأملي هي التاريخ البرجماتي Pragmatical History وفيها يتألق العقل تألقاً ملحوظاً وفي هذه الصورة أيضاً يلتزم الباحث دراسة الماضي، وتكون المادة التاريخية هي الأرض الثابتة التي يتحرك فوقها، ففيها يعمل عقله، ويجهد ذهنه في علاج هذا الماضي، فيسطع حاضراً عندئذ أمام العقل ناشئاً عن نشاطه الخاص، وعند هيجل أن الأحداث على كثرتها وتنوعها تترابط فيما بينها في فكرة تشيع فيها جميعا ـ مضمونها العميق، وذلك كفيل بأن يخرج الحادثة من دائرة الماضي ويجعلها حاضرة بالقوة. إذ التأملات الخالصة على الرغم من أنها بطبيعتها كذلك فهي بحق تنتمي إلى الحاضر وهي تبعث في الماضي الميت حاضراً حياً.[129] وهنا أيضاً نلاحظ أن هذه الصورة الثانية "التاريخ البرجماتي" لا تزيد عن كونها مجرد تأملات لربط الماضي بالحاضر حتى كأن الماضي حي في الحاضر.

والصورة الثالثة من التاريخ التأملي ويسميها هيجل بالتاريخ النقدي Critical وهذه الطريقة في نظر هيجل لا تعرض علينا التاريخ نفسه لذا فربما كان من الأصوب أن نسميها تاريخ التاريخ History

(128) **Ibid** P : 4.
(129) **Ibid** PP : 5 – 6.

of History لأنها نقد للروايات التاريخية، ودراسة لحقيقتها، ومعقوليتها. والسمة المميزة له من حيث ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تكمن في حدة الذهن التي يتمتع بها الكاتب والتي تمكنه من أن ينتزع من الوثائق أشياء ليست موجودة في المادة المدونة.[130] إن هذه الطريقة النقدية من التاريخ بالرغم من أنها تعتمد على سعة الأفق العقلي للمؤرخ إلا أن المادة التاريخية هي الأساس الذي يشيد عليه عمله.

وأخيراً فإن الصورة الرابعة من التاريخ التأملي في نظر هيجل تكشف بداية عن طابعها الجزئي، فهي تتخذ لنفسها موقفاً نظرياً، لكنها مع ذلك تشكل مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي للعالم مادام يأخذ بوجهة نظر عامة [كما هي الحال ـ مثلا ـ في تاريخ الفن وتاريخ الدين]. ولقد نما هذا الشكل من تاريخ الأفكار وتطور في وقتنا وأصبح أعظم شهرة.[131] إذن فهذا الشكل الأخير من التاريخ التأملي في نظر هيجل يعتبر مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي.

ثالثاً: التاريخ الفلسفي :

استهل هيجل مؤلفه الكبير "فلسفة التاريخ" بالإشادة بالتاريخ الفلسفي للعالم فبين أنه ليس مجرد مجموعة من التأملات العامة التي تدور حول التاريخ أظهرتها قراءة وثائقه. ويفترض أنها تقدم أمثلة لها، إذ المقصود من هذا تاريخ العالم ذاته.

إن نتيجة ما يحدث وهي النتيجة التي استخلصها هيجل وسعى إليها خلال رحلته الطويلة حول تاريخ العالم تؤكد أن تطور تاريخ العالم كان عبارة عن عملية عقلية. وأن البحث في التاريخ يؤلف المسار العقلي الضروري لروح العالم ـ أي الروح التي تكون طبيعتها

([130]) **Ibid** P : 7.
([131]) **Ibid** PP : 7 – 8.

واحدة دائما، وأن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر وجود العالم، ولابد أن يتجلى ذلك، بوصفه النتيجة الحقيقية للتاريخ.[132] وفي نفس الموضع يقول هيجل: "ولكن لزاماً علينا أن نأخذ التاريخ كما هو. وينبغي علينا أن نسير تاريخياً ــ أمبريقياً. وينبغي علينا أن نحتاط بصفة خاصة من أن يضللنا المؤرخون المحترفون.[133] ويصور لنا ولترستيس موقف هيجل بكل دقة على نحو رائع، فيذهب إلى أن هيجل يعتقد أن التاريخ الكلى للعالم ليس نهباً للمصادفة العمياء. فمساره تتحكم فيه الفكرة أي القول بالعقل، فالتاريخ هو التكشف الذاتي ـ Self manifestation التقدمي للفكرة في الزمان. وهذا ما يطلق عليه اللاهوتيون، "التصميم المقدس للعالم" " the divine governance of the world" وأن هيجل يحاول شرح هذه الفكرة بالتفصيل في تمثيلاته لتطور الفلسفة، من فن ودين وتاريخ سياسي.[134]

لقد تخيل هيجل تاريخ الكون كأحداث متتابعة نما وتقدم بواسطتها ذلك المبدأ الأول الذي لم يكن في البداية واعياً بذاته حتى أصبح واعياً كل الوعي بما في قدرته من ثراء عظيم، فظهور الإنسان وتكوين المجتمعات وتاريخ الشعوب والأديان والفلسفات... الخ كل ذلك يمثل مراحل متتابعة من نماء الكل أو الروح في الوعي بذاته، وما تتابع الأجيال إلا وسائط عابرة يسير الكل أو الروح من خلالها نحو السيطرة على كل إمكاناته.[135] ورأى هيجل أن الدول ترتبط بعضها ببعض في المجتمع المدني Civil Society شأنها شأن الأشخاص فيه، ففي المجتمع المدني

---

(132) **Ibid** P : 10**.**

(133) **Ibid** P : 10.

(134) Stace W. T. **The philosophy of Hegel** [New York - 1955] P : 133

ــ ولتر ستيس ــ **فلسفة هيجل** ــ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام [دار الثقافة للطباعة والنشر 1980] ص: 191 ــ 193.

135) دكتور محمد ثابت الفندي ـ **مع الفيلسوف**- [دار المعرفة الجامعية1987] ص: 181

يمثل الأشخاص اللحظة الجزئية وينشدون غاياتهم الجزئية،Particular endsويريدون احتياجاتهم. ومن ثم الدول في علاقتها بعضها ببعض فهي جزئية وكل واحدة منها تنشد مصالحها الخاصة. وكل دولة تجسد طوراً جزئياً للفكرة الكلية. ففي التاريخ تكشف الفكرة أطوارها المتنوعة من الزمان، والطور السائد في أي حقبة يجسده شعب معين وهذه الأطوار المتعاقبة تشكل تاريخ العالم. وهكذا حينما تتجسد الفكرة في تاريخ العالم فإنها عندئذ تكون هي روح العالم. World-spirit إنها الروح لأن الروح تعنى بكل بساطة التجسد المشخص للفكرة.[136] ومن هنا تعد محاولة هيجل هذه محاولة فريدة في نوعها حيث أنها تستوعب في جوفها كل المشاكل والتصورات الفلسفية.

نظرية هيجل فى التاريخ

أولا: المنهج الجدلى:

قسم هيجل التاريخ على أساس الجدل إلى ثلاث حقب رئيسة وهي: الحقبة الشرقية، والحقبة الإغريقية الرومانية، والحقبة الحديثة أو الألمانية. ففي الأولى، الروح تستغرق جاهلة وغير واعية بتلك الحرية التي هي ماهيتها الحقيقية وخاضعة في جلد للاستبداد المدني والروحي، ومن ثم لا يوجد إلا واحد فقط هو الحر، وحقوق الأفراد تكون غير معروفة وفي الثانية تستيقظ الروح في البعض لهذه الحقوق، ولكن ليس بكل صورها ـ أي شعور جزئي بطبيعتها الحقيقية، فالبعض وليس الكل، هم أحرار. وفي الثالثة، الروح تعرف ذاتها كما هي بوصفها روح حرة في أساسها،

([136]) Stace – W.T**. The Philosophy of Hegel** P : 438
ـ انظر الترجمة ص: 596-597

وتعرف أن الكل له حقوق طبيعية في الحرية العقلية.[137] يقول هيجل: "إن الشرق لم يعرف، وحتى يومنا سوى أن واحداً فقط هو الحر، وأن العالم الإغريقي والروماني، عرف أن البعض أحرار، وأن العالم الجرماني، عرف أن الجميع أحرار".[138] فالتاريخ ليس إلا عرضا للحرية، والحرية عند الشرق حرية عقلية أو مجرد فكرة نظرية. وعند الإغريق والرومان كانت أكثر قرباً من الواقع بينما في العالم الجرماني قد وصلت إلى مرحلة التشخص العيني.

وعلى صعيد الطبيعة المنطقية أو الجدلية للفكرة عامة يقرر هيجل أن الفكرة تتحدد بذاتها ــ أي أنها تفترض أشكالاً متتابعة تتجاوزها تباعاً، وعن طريق تجاوز مراحلها السابقة هذه تكتسب الفكرة شكلاً إيجابياً، أشد ثراءً وأكثر تشخصاً في الواقع ــ هذه ضرورة في طبيعتها وسلسلة ضرورية للأشكال الخالصة المجردة التي تفترضها الفكرة تباعاً ــ فالجزء المنطقي يكشف عن هذا.[139] فالتاريخ الكلى للعالم كما يتبدى لهيجل لا يتحقق إلا في إطار جدلي يقوم على التناقض وبفضل هذا التناقض يتم الانتقال من حقبة تاريخية إلى أخرى تلزم عنها ومن ثم يتحقق التقدم في التاريخ.

إن التاريخ هو ــ بمعنى ما من المعاني ــ "مناقشة" طويلة تجرى بين البشر، ولكن هذه المناقشة التاريخية الواقعية تختلف كل الاختلاف عن المناقشة الفلسفية أو الحوار الجدلي المنطقي. والسبب في ذلك أن المناقشة التاريخية لا تتم عن طريق المقارعة بالحجج اللفظية، بل هي تتم عن طريق المقارعة بالسلاح من جهة،

([137]) Barnes Harry Elmer **A History of Historical Writing** [New York – 1963] P : 196.

([138]) Hegel **The Philosophy of History** P : 104
([139]) **Ibid** P : 63.

والاستعانة بالآلة من جهة أخرى. وهيجل حين يقتصر على تسجيل ديالكتيك الواقع، فإنه في الحقيقة إنما يفيد من الأحداث المتحققة عبر التاريخ، كما أنه يستخلص النتائج من المناقشات التي دارت بين الفلاسفة المتقدمين عليه. ولا شك أن الفكر الهيجلي يعكس هذا الطابع الجدلي للواقع، لأنه فكر وصفي تأملي يتماوج مع ذبذبات الواقع، ويتناغم مع إيقاعات التاريخ.[140] وإلى جانب هذه الملاحظة الهامة ثمة ملاحظة أخرى جديرة بالنظر نسوقها هنا وهي أن هيجل في دراسته للتاريخ انطلق من فكرة مسبقة ومقدمات أولية وهي أن الروح تتحكم في التاريخ الكلى للعالم وفي هذا إنما تتحرك حركة جدلية، ثم عمل على حشد الوقائع التاريخية وحوادث الماضي لتأييد هذا الافتراض.

ثانيا : الجدل وتطور الشعور بالحرية فى التاريخ:

لقد قدم هيجل بشكل رائع ومثير صورة التاريخ الكلى للعالم وقد حدد فيها فكرة الحرية وسعى جاهداً إلى رصد حركتها وتتبعها أيضا حتى تحققها المشخص في دولة بروسيا في عصره. فالحرية المشخصة وفقا للعملية الجدلية تشتق من فكرتها. وبعبارة أخرى يشتق هيجل وجود الحرية من مجرد فكرة الحرية. إنه يقول: "وهذه هي النتيجة التي ظلت عملية التاريخ العالمي تستهدفها على الدوام، والتي قدم من أجلها من القرابين ما ظل يوضع دون انقطاع على مذبح الأرض الواسعة طوال الأحقاب التاريخية الطويلة".[141] ويقول أيضاً:"إن التاريخ الكلى ــ كما ثبت بالفعل ــ يكشف عن تطور الشعور بالحرية من قبل الروح، وما ينشأ عنه من تحقق لتلك الحرية. فهذا التطور يتضمن تدرجات ــ سلسلة تامة ومتزايدة من

---

[140]) دكتور زكريا إبراهيم ـ **عبقريات فلسفية ـ هيجل أو المثالية المطلقة** [دار مصر للطباعة1970] ص 169 ـ 170

([141]) Hegel – **The philosophy of History** P:19.

التعبيرات أو التجليات للحرية التي تنشأ عن فكرتها".[142] فالحرية في أصلها ونشأتها الأولى ليست إلا حرية عقلية. ووجودها في هذه الحالة ليس إلا وجوداً غير محدد أي وجوداً خالي من كل وجود.

إن تاريخ الإنسانية ليس إلا عملية تطور من الحرية الدنيا إلى الحرية العليا، ومن أشكال الحرية الأدنى توافقاً إلى الحرية في اكتمالها. وعندما جاءت المسيحية فإن الحرية قد غمرت الناس جميعاً، ولم تفرق بين حاكم أو صفوة أرستقراطية وبين الرعية. ففي المسيحية يعتبر الفرد ذا قيمة لا متناهية. والحرية بهذا المعنى عند هيجل لا تنطبق إلا على العالم الجرماني فحسب، ولم تتحقق إلا فيه أيضاً.[143] يقول هيجل:"إن تاريخ العالم ليس إلا تقدم الشعور بالحرية".[144] فالتاريخ إذن هو عرض لتطور الشعور بالحرية.

والحرية في ثاني أطوارها تطور ذاتها من خلال استخدامها لوسائل وأدوات تتمثل في مجموعة الحاجات والأهواء والمصالح والرغبات وغيرها. وأن ما يوجد من أجل ذاته فقط، إنه عبارة عن إمكانية، أو قوة، لم تخرج إلى حيز الوجود. وثمة عنصر ثان لابد من إدخاله لكي توجد الفاعلية ــ وهو الفعل والتحقيق، وهذه القوة المحركة هي الإرادة ــ أي فاعلية الإنسان بأوسع المعاني. وبهذه الفاعلية وحدها فإن الفكرة بالإضافة إلى الخصائص المجردة بصفة عامة يمكن أن تتحقق إذ لا حول لهذه الأخيرة في ذاتها. فالقوة المحركة التي تدفعها إلى العمل، وتعطيها وجودا محدداً، هي حاجة

([142]) **Ibid** P : 63.

([143]) Edwards [Paul], **the Ency of philosophy**, Vol , 3-4, [Collier Macmillan, London, 1976] – P P : 446 – 447.

([144]) Hegel **The Philosophy of History** P : 19.

الإنسان وغريزته وميله وعاطفته.[145] فالوسائل هي نفي للحرية العقلية، إنها الخطوة الثانية في تطور الشعور بالحرية.

وفي موضوع الوسائل يقول هيجل:"يوجد عنصران يتصلان بتحقيقنا الأول الفكرة والثاني الأهواء البشرية المعقدة، أحدهما هو القاعدة [السَّداة] والآخر لحمة الستار الشاسع للتاريخ الكلى. والمعنى المشخص والموحد لهما هي الحرية تحت الشروط الأخلاقية داخل دولة".[146] نلاحظ من هذا أن هيجل يهدف إلى اشتقاق الحرية العينية من مجرد فكرتها. وانتقال الحرية من الوجود الكلى الشامل غير المحدد إلى ما ينفيها إنما يتم عبر مقولة الصيرورة.

وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ. ومع ذلك فهناك شيء آخر يؤكد ذاته ــ هو العقل التاريخي. فالأفراد يشجعون على تقدم العقل في سعيهم إلى تحقيق مصالحهم، أي أنهم يؤدون بذلك مهمة كلية تساعد على تحقيق الحرية.[147] ويخلص هيجل من هذا البحث إلى التأكيد على مسألتين أساسيتين: الأولى فكرة الحرية كهدف مطلق ونهائي، والثانية وسائل تحقيقها أعنى الجانب الذاتي للمعرفة والإرادة، بما فيها من حيوية وحركة ونشاط. وتأتى الدولة بعد ذلك بوصفها الكلى الأخلاقي والحقيقية الواقعية للحرية، وبالتالي بوصفها الوحدة الموضوعية لهذين العنصرين.[148] وإن الدولة هي التحقيق الفعلي الواقعي للروح الأخلاقية. وإن إرادة الإنسان إنما تتحقق في الدولة

([145]) **Ibid** P : 20 , 22

([146]) **Ibid** P : 23.

[147]) هربرت ماركيوز **ـ العقل والثورة ـ هيجل النظرية الاجتماعية** ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا [الهيئة العامة للكتاب 1979] ص: 218.

([148]) Hegel **The Philosophy of History** P : 48.

وبالدولة. وفي الدولة تصبح هذه الإرادة واعية بذاتها، شاعرة بحريتها الخلاقة الجوهرية، متوجهة نحو غاياتها.[149] تلك هي رحلة الحرية كما وصفها هيجل.

ثالثاً : مقولة التغير :

ونشير الآن بشيء من التفصيل إلى مقولة التغير باعتبارها المقولة الثالثة في الجدل، ولما لها من أهمية في التاريخ يقول هيجل:"إن المقولة أو الفكرة الأساسية التي يقوم عليها التاريخ وترتبط به هي فكرة التغير"[150] لقد درس هيجل القوانين التي تحكم الحوادث في التاريخ ولقد اكتشف أيضاً أن كل عملية صيرورة تتقدم تقدماً طبيعياً، وأن هذا التقدم يحقق ذاته في وقوع سلسلة متصلة من المتناقضات تنتهي دائماً إلى التوفيق.[151] وإن المنهج الجدلي الهيجلي عبارة عن منطق جديد هو منطق الحركة والتغير والتطور في مقابل المنطق الأرسطي القديم الذي كان يعبر عن السكون والاستقرار والماهيات الثابتة.[152] فالعملية التاريخية هي إذن عملية منطقية، تقوم على أساس فكرة التغير.

إن فلسفة هيجل توصف بأنها فلسفة تغير. وإن التاريخ يعنى التطور، وكل عملية تاريخية هي شيء جديد تحت الشمس، ولا

[149]) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل** ص: 160.

([150]) Hegel **The Philosophy of History** P: 72.

([151]) Schweitzer – **Civilization and Ethics, the philosophy of civilization translated** by C.T [Campion –1929] PP : 191-192.

[152]) دكتور إمام عبد الفتاح إمام – **مقالة بعنوان المنهج الجدلي عند هيجل** – نشر ضمن جزء خاص عن الفكر العصري – هيجل – [دار الهلال 1968] ص: 125.

يوجد شيء أبداً يتماثل تماماً مع أي شيء قبله. وينبغي على أي قانون حقيقي للتغير التاريخي أن يدركه، لا بوصفه تعاقباً لدورات أزلية متواترة من التغير وإنما بوصفه تطوراً تقدمياً تعد كل مرحلة أو " لحظة " فيه [حسب تعبير هيجل] نتيجة تلزم عن سالفتها ومختلفة أساساً عنها. وأن كل تغير عنده، يعتبر تغيراً تاريخياً[153]. فالتاريخ في أساسه وفي طبيعته الجوهرية إنما يخضع لمقولة أو فكرة التغير، ومن ثم فكل تغير عند هيجل إنما هو تغير تاريخي. والتاريخ على ضوء مقولة التغير يتسم بالانتقال والتحول والاستمرار والاتصال. فهو عبارة عن حقب متعاقبة في الزمان.

اعتقد هيجل أن كل فترة في التاريخ في كل حضارة أو أمة لها سمة خاصة بها بوصفها مرحلة من مراحل التطور تابعة لما قبلها وسابقة لما بعدها. فمثل هذا التطور وفقاً لهيجل، يصدر عن قوانين عقلية أو روحية في أساسها. وأن الحضارة أو الأمة لها نوعية من الشخصية خاصة بها، ويمكن تفسير تطورها بالرجوع إلى طابعها الخاص، وتفسير التاريخ البشرى بأسره بوصفه التحقق الذاتي التقدمي لروح المطلق هذه. و"تحقيق الذات" بهذه الدرجة يرى على أنه التقدم الروحي الجوهري الكامن خلف التاريخ كله.[154] وبإيجاز شديد فإن كل مرحلة من مراحل التطور تختلف اختلافاً شديداً عن سابقتها كما تختلف أيضاً عن المرحلة التي تليها. فمقوله التغير وهي أساس التاريخ بصفة عامة تقوم على

([153]) Aiken Henry D. **the Age of ideology**, [the new American library] PP: 67-77.

ـــ هنرى د. أيكن – **عصر الأيدلوجية** – ترجمة دكتور فؤاد زكريا – [مكتبة الانجلو المصرية 1963] ص 91-92.

([154]) Stevenson , **Leslie seven theories of human nature [**New York and oxford, 1973] PP:46-47.

أساس النفي المزدوج فكل مرحلة من مراحل تطور التاريخ تنفي ما قبلها وهي في نفس الوقت نفي لما بعدها وهكذا.

الحركة الجدلية للحرية الموضوعية والحرية الذاتية في التاريخ

بحثنا حتى الآن نظرية هيجل في التاريخ وسنحاول بعد هذا مناقشة البعد الإمبريقي لهذه النظرية مركزين فيه على بيان كيف تسير أحداث التاريخ كلها بمقتضى منطق جدلي ثلاثي الحدود. والنقطة الرئيسة في هذه الرحلة هي الصراع بين الحرية الموضوعية والحرية الذاتية الذي ينتهي عند هيجل بالتأليف والتوفيق بينهما.

إن الحرية في التاريخ عند هيجل تتجلى بوصفها، حرية موضوعية من جهة وبوصفها ذاتية من جهة أخرى. وعنده لابد من التفرقة بين الحرية الجوهرية [الموضوعية] وبين الحرية الذاتية. فالحرية الجوهرية هي العقل المجرد غير المتطور المتضمن في الإرادة، والذي ينتقل لكي يطور ذاته في الدولة. ولكن العقل من هذه الوجهة لا يزال في حاجة إلى البصيرة والإرادة الشخصية، أي الحرية الذاتية، والتي لا تتحقق إلا في الفرد فقط، والتي تشكل تأمل الفرد في ضميره الذاتي.[155] وتاريخ العالم كما يصفه هيجل ليس إلا تطور فكرة الحرية – ولكن الحرية الحقيقية– تتطلب خضوع الإرادة العرضية المجردة – لأن هذه الإرادة في طبيعتها صورية. وإذا ما كانت الإرادة الموضوعية عقلية في ذاتها، فلابد للنظرة الإنسانية والحكم الإنساني أن يتطابق مع العقل الذي تتضمنه وعندئذ سنكون قد أدركنا العنصر الجوهري الآخر أيضاً أي الحرية

([155]) Hegel **The philosophy of history** P: 104**.**

الذاتية.[156] بيد أن الانسجام والتوافق عند هيجل بين الحرية الجوهرية والحرية الفردية لا يتحقق إلا في العالم الجرماني.

تعبر هذه الأفكار كلها عن نزعة هيجل القومية، إنه سعى جاهداً إلى صياغة هذه النزعة في سياق جدلي. وسنرى أن كيركجا رد أبا الوجودية عارض هذه الفلسفة، فهو يقرر أنه بالرغم من الشوط الذي قطعه هيجل في بيان العمليات الجدلية وبما تتضمنه من صراع وألم وحتى العذاب الدائم فإنه انتهي إلى اللامتناهي مفترضاً أن النهاية المباشرة تكون قد بلغت منتهاها في دولة بروسيا في عصره.[157] فهدف هيجل إذن هو العالم الجرماني أو بعبارة أخرى شيخوخة التاريخ وهي عنده قوته لا ضعفه، ازدهاره لا انحداره.

وتحت عنوان تصنيف المعطيات التاريخية classification of historical data استهل هيجل حديثه بالثناء على أوربا وتقدير عظمتها، وفي هذا تعبير عن نزعته العنصرية وانحيازه للأمم الجرمانية والمبالغة في الإشادة بتاريخها وبخس لدور الأمم الأخرى وحقها في التاريخ وكانت الصورة التي رسمها معبرة عن تلك النزعة القومية. ولننصرف الآن إلى مناقشة العصور التاريخية كما حددها هيجل.

أولاً: الحقبة الشرقية:

يقرر هيجل أنه لا حرية على الإطلاق في العالم الشرقي ولا يوجد سوى الاستبداد والطغيان. فالشرق لم يعرف سوى أن واحداً فقط هو الحر. ويمثل الشعور غير المستنير – الموضوع الجوهري أو الوجود الروحي – أساس هذا الشكل الذي ترتبط به

([156]) **Ibid** P : 456.
([157])Tomlin E.W.F – **the great philosophers the western word skeffington** and son LTD – **[1958]** P : 247**.**

الإرادة الذاتية في البداية بعلاقة الإيمان والثقة والطاعة. ويرى هيجل في الحياة السياسية للشرق حرية عقلية متحققة، تطور ذاتها دون أن تصل إلى حرية موضوعية وهذه هي طفولة التاريخ في نظره. وهنا تكمن كل عناصر الدولة بأكملها – حتى الذاتية– لكنها لا تأتلف بعد مع الوجود الجوهري العظيم لأنه خارج حدود القوة الواحدة التي لا يستطيع شيء أن يحتفظ لذاته بوجود مستقل عنها – لا يوجد إلا نزوة شاردة تندفع، كما تشاء، خارج حدود القوة المركزية، بلا غرض أو جدوى.[158] نلاحظ أن الدولة بمعناها الحقيقي في العالم الشرقي لا وجود لها وكل ما يوجد فقط هو الوجود الجوهري. والذي يستوعب في داخله الإرادة الذاتية لكن الإرادة الموضوعية ليس لها وجود على الإطلاق في هذه الحقبة. والموقف الذي يقفه هيجل بخصوص العالم الشرقي يتمثل في أنه لا وجود إلا للحرية العقلية فحسب.

ولما كان هذا الشكل من الجوهرية كما يؤكد هيجل لا يستوعب في ذاته نقيضه ويعلو عليه، فإنه ينقسم مباشرة إلى عنصرين. فمن جانب نرى الدوام والثبات – إمبراطوريات تنتمي إلى المكان المجرد، باعتباره متميزاً عن الزمان – وتاريخاً لا تاريخياً – ومثال ذلك، الصين، تلك الدولة التي تأسست على علاقة الأسرة ـ أي الحكومة الأبوية التي تحفظ التنظيم بعنايتها الرشيدة، ونصائحها، وبالجزاء أو بالأحرى توجيه الضربات الصارمة إمبراطورية مبتذلة لأن نقيض الصورة أي اللامتناهي أو المثالية لم يؤكد ذاته بعد، وصورة الزمان في الجانب الآخر تقف في مقابل هذا الاستقرار المكاني. فالدول موضع البحث لا يطرأ عليها في ذاتها أي تغير، أو في مبدأ وجودها، إن موقفها يتغير تجاه بعضها البعض باستمرار. فهي في صراع لا يتوقف يعود عليها بدمار سريع وفي هذه العلاقات المتصارعة يدخل مبدأ الفردية المضاد

([158]) Hegel - **The philosophy of History** P : 105.

لكنه هو ذاته يظل حتى الآن مجرد كلية طبيعية غير واعية ـ إنه الضوء الذي لم يكن يعد ضوء النفس الشخصية. فهذا التاريخ أيضا [أي تاريخ الكفاح سالف الذكر] هو على الجانب الأكبر واقع غير تاريخي لأنه ليس إلا تكراراً لنفس الدمار المهيب. العنصر الجديد، الذي يشبه الشجاعة، والبسالة، والشهامة ويحل محل الخيلاء الاستبدادية السابقة، يمر عبر نفس الدائرة من الانحراف والدمار. ولذلك فإن هذا الانهيار ليس انهياراً حقيقياً، ولا يتحقق أي تقدم خلال هذا التغير المتواصل. فالتاريخ عند هذا الحد ينتقل ــ وبصورة خارجية فحسب ــ أي بغير ارتباط بالشكل السابق ــ إلى أواسط أسيا. وبمواصلة المقارنة بتغيرات الإنسان الفردي، فإن هذا لابد أن يكون الصبا في التاريخ، فلا يعبر عن الاسترخاء والارتكان عند الطفل، وإنما هو حافل بالشجار والعراك.(159) ماذا اكتشف هيجل إذن في الحقبة الشرقية ؟ لقد اكتشف أن أهم ما يتسم به الشرق هو انتشار الرق وعدم وجود الحرية. ومن هنا فالعالم الشرقي يفتقر إلى الحرية الذاتية أو الفكر المستقل الذي يميز الحقبة الحديثة أو العالم الجرماني.

ثانيا : الحقبة اليونانية والرومانية

1 - الحقبة اليونانية :

ثمة حركة جدلية هائلة في فلسفة التاريخ تهيمن على تاريخ العالم منذ العالم الإغريقي وإلى اليوم. فكان الإغريق مجتمعا قائما على الأخلاق المعتادة، ومجتمعاً متوافقاً يوحد فيه المواطنون ذواتهم بالمجموع ولا يفكرون في الاعتراض عليه. والصورة الجماعية المعتادة هذه تمثل نقطة الانطلاق في الحركة الجدلية، وهي تعرف اصطلاحا بالموضوع.(160) لاحظ هيجل أن ذاتية

---

(159) **Ibid** P : 105 – 106.
(160) Singer – Peter – **Hegel** PP : 77 – 78

الإرادة لم تكن قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية لدولة المدينة اليونانية في عهدها المبكر. فعدم وجود ذاتية واعية كان هو الشرط الذي جعل الديمقراطية تسير في طريقها دون أن يعترضها شيء وكان من الممكن أن توكل مصلحة المجتمع "إلى إرادة المواطنين وتصميمهم" لأن هؤلاء المواطنين لم تكن لديهم بعد إرادة مستقلة تستطيع في أي وقت أن تنقلب على المجتمع.[161] يقول هيجل "إن المواطنين لا يزالون غير واعين بالمصلحة الخاصة، ومن ثم العنصر الفاسد : أي أن الإرادة الموضوعية في حالتهم لم تكن قد تقلصت. فأثينا المعبودة هي أثينا ذاتها ـ أي الروح الواقعية والمشخصة للمواطنين فالألوهة لن تتوقف عن إلهام حياتهم وسلوكهم، إلا حينما تنسحب الإرادة إلى داخل ذاتها ـ أي إلى نقاء الإدراك والضمير ـ وتضع التصميم المطلق بين الذاتي والموضوعي. فالأسمى هو الوضع الحقيقي للنظام الديمقراطي".[162] وعلى هذا ليس ثمة إرادة ذاتية أو فكر مستقل في دولة المدينة الإغريقية في عهدها المبكر.

ويقرر هيجل أن إرادة الأعضاء الفرديين لا تزال هي الإرادة الموضوعية فحسب ـ أي لا أحد منهم يريد هذا أو ذاك وليست الإرادة الخيرة المجردة. لأن الإرادة الخيرة هي شيء جزئي ـ أي أنها ترتكز على أخلاق الفرد، وعلى حكمهم وشعورهم الذاتي. تلك هي الحرية الذاتية الخالصة التي تشكل ذلك المبدأ أو تحدد الشكل الجزئي للحرية في عالمنا ـ أي يشكل الأساس المطلق في حياتنا السياسية والدينية. بيد أنه لا يمكن أن يتجلى بذاته في العالم اليوناني إلا بوصفه عنصراً هداماً فكانت الذاتية عبارة عن درجة وليست درجة كبيرة في التقدم الذي احتلته الروح اليونانية.[163] فموضوع

---

[161]) هربرت ماركيوز ـ **العقل والثورة ـ هيجل النظرية الاجتماعية** ص 227 ـ 228.

([162]) Hegel **The Philosophy of History** P : 252.
([163]) **Ibid** PP : 252 – 253.

الجدل أو حده الأول في حالة العالم اليوناني إنما يتمثل في عدم وجود ذاتية. والفكر المستقل في هذا العالم يصبح على هذا النحو عنصراً هداماً. وهو الذي أدى إلى انهيار الحضارة اليونانية.

وتعرض المرحلة التالية لهذا الموضوع ذاتها على أنها غير ملائمة أو متنافرة. فعدم الانسجام هذا في حالة مجتمع اليونان القديم، يظهر عبر جدل سقراط. فاليونان ليس في استطاعتهم أن يعملوا بغير فكر مستقل، لكن المفكر المستقل هو العدو القاتل للأخلاق المعتادة، وهكذا ينهار المجتمع القائم على العادة في مواجهة مبدأ الفكر المستقل. والآن يأتي دور هذا المبدأ في التطور الذي يحدث في ظل المسيحية. فالإصلاح يعيد قبول الحق المقدس للضمير الفردي. وقد ضاع انسجام المجتمع الإغريقي. بيد أن الحرية هي المنتصرة. هذه هي المرحلة الثانية في الحركة الجدلية. إنها الضد أو النفي للمرحلة الأولى ومن ثم تعرف بأنها النقيض.[164]

والتحول الحاسم الذي اكتشفه هيجل في تاريخ اليونان القدماء هو الاتجاه نحو الذاتية. فهذا التحول عنده إنما يمثل نقيض الموضوع في الجدل أو حده الثاني. فمبدأ الذاتية هذا أي الاستقلال الطبيعي المطلق للفكر قد بلغ عند سقراط مستوى التعبير الحر. فاعتقد سقراط أن على الإنسان أن يكتشف ويدرك بذاته ما هو حق وخير، وأن هذا الحق والخير هو كلى في طبيعته. فسقراط اشتهر كمعلم للأخلاق، ولكن هيجل يطلق عليه أكثر من هذا، إنه مكتشف الأخلاق. فلدى اليونان أخلاق معتادة. ولكن سقراط أخذ يعلمهم الفضائل والواجبات الأخلاقية... الخ فليس الإنسان الأخلاقي هو الإنسان الذي يريد ويفعل ما هو حق فحسب ـ أي ليس إنسانا بريئا [ساذجا] فحسب ـ ولكن هو الذي يكون لديه الوعي بما يفعل.

([164]) Singer – Peter – **Hegel** P : 78.

ويعلن هيجل أن سقراط قد اتخذ الفرد بوصفه قادراً على إصدار حكم أخلاقي نهائي، حول البدعة في الأمة وفي الأخلاق الاعتيادية، وهكذا جعل من نفسه كاهناً بالمعنى اليوناني. إنه هو الذي قال إن لديه صوتا خفياً داخل ذاته يعظه بما يفعل، ويبدى له ما هو نافع لأصدقائه. فكانت نهضة عالم الباطن للذاتية انقلاباً على واقعية الموجود. وبالرغم من استمرار سقراط ذاته في أداء واجباته كمواطن، فلم تكن توجد الدولة ودينها، ولكن عالم الفكر كان ملاذه الحقيقي.[165] ونخلص من هذا كله إلى أن الفكر المستقل الذي حمل سقراط رايته كان هو العامل الأساسي الذي أدى إلى انهيار المجتمع اليوناني.

وفي موضع آخر من فلسفة التاريخ وتحديداً في مقدمة هذا الكتاب يوجز هيجل طبيعة العالم اليوناني فيقرر أنه توجد فرديات تشكل ذاتها، وفي مقارنة يثبت فيها هيجل أن الأخلاق كانت مبدأ عند الإغريق شأنها في ذلك شأن الأخلاق في أسيا، بيد أن الأخلاقية عند الإغريق تقوم على الفردية، ومن ثم تدل على الإرادة الحرة للأفراد، فهنا، إذن، توجد وحدة بين الأخلاق والإرادة الذاتية، أو مملكة الحرية الجميلة، لأن الفكرة تكون قد اتحدت بشكل طيع. فلا ينظر إليها بعد بصورة مجردة، وإنما ترتبط فوراً بالواقعي، فالإرادة الفردية للذات تتبنى بغير تعقل السلوك والعادات التي تفرضها عليها العدالة والقوانين ولهذا فإن الفرد يكون في وحدة غير واعية مع الفكرة ــ أي الصالح الاجتماعي وهنا يتقابل مع ما كان منقسماً في الشرق إلى طرفين ــ أي الجوهري بما هو كذلك، والفردية التي يستوعبها في داخله ــ لكن هذين المبدأين المتميزين في نظر هيجل لا يتحدان إلا بطريقة مباشرة فحسب، ومن ثم يشتملان على أقصى درجة من التناقض. لأن هذه الأخلاقية

---

(165) Hegel **The Philosophy of History** – PP : 269 – 270.

الجمالية لم تشق طريقها بعد عبر صراع الحرية الذاتية، في مولدها الثاني، أو معموديتها، إنها لم تتطهر بعد بحيث تصل إلى مستوى الذاتية الحرة التي هي ماهية الأخلاقية الحقيقية.[166] هذا هو موقف هيجل من العالم اليوناني القديم. في هذا العالم ثمة اختلافات واضحة بينه وبين العالم الشرقي، ففي هذا الأخير لا وجود للحرية، إذ الحرية فيه حرية عقلية فحسب. أما العالم اليوناني فإنه يشهد بميلاد الحرية، ولكن هذه الحرية ليست حرية مطلقة يتحقق فيها الانسجام بين الإرادة الذاتية الحرة وبين الإرادة الموضوعية، فهذا الانسجام والتوافق لا يتحقق إلا في الحقبة الحديثة.

2 ــ الحقبة الرومانية :

والصورة العامة التي يرسمها هيجل للفترة الثالثة من عمر التاريخ، [مرحلة الرجولة] والتي تمثلها المملكة الرومانية توضح أن الحرية الموضوعية وكذلك أيضاً الحرية الذاتية لم تتحقق بعد. ويقرر هيجل أن هذه الفترة تتسم بأنها كلية مجردة [التي تستوعب فيها الغاية الاجتماعية الأهداف الفردية بأسرها]. ومن ثم تبدأ الدولة في أن يكون لها وجود مجرد، وفي إنماء ذاتها من أجل هدف محدد، وهو الهدف الذي يشارك أعضاؤها في إتمامه حقا، لكنه ليس هدفاً كاملاً ومشخصاً. فالأفراد الأحرار يضحي بهم في سبيل تحقيق المطالب القاسية للأهداف القومية، التي لابد أن يستسلموا لخدمة التعميم المجرد. وهنا يظهر الاستبداد. وترتد الروح إلى ذاتها في المرء باحثة عن الانسجام في داخلها. وهكذا يحدث التعارض بين الذاتية الروحية وبين المملكة الدنيوية.[167]

---

(166) **Ibid** PP : 105 – 106.
(167) **Ibid** PP : 107 – 108.

يعلن هيجل أن الدولة الرومانية تقوم على دستور سياسي ونظام قانوني يشتمل على الحق الفردي بوصفه واحداً من أهم معتقداتها الأساسية. وهكذا تدرك الدولة الرومانية حرية الفرد على نحو لم تستطع أن تدركه بها الإمبراطورية الفارسية أبداً، وإن المكسب بطبيعة الحال هو أن هذا التعرف على الحرية الفردية هو مجرد مادة شرعية وصورية ـ ويطلق عليها هيجل "الحرية الخالصة للفرد". وتلك الحرية الحقيقية يطور فيها الأفراد دائما مختلف الأفكار وسبل المعيشة ـ "الفردية المشخصة" بلغة هيجل ـ تحطمها بلا هوادة القوة الوحشية لروما. فانتشار الفلسفة الأبيقورية والرواقية والشكية إنما نشأت نتيجة للتعاسة التي يشعر بها الفرد، الذي يرى أنه حر، أمام القوة المتسلطة التي لا يمكنه التأثير فيها. ويعلن هيجل أن الرجوع إلى الفلسفة يكون استجابة سلبية لهذا الموقف، إنها حيلة من اليأس في وجه العالم العدائي ، وقد كانت ثمة حاجة إلى حل أكثر واقعية، وقد قدمت المسيحية ذلك الحل.[168] تعرض المرحلة الثانية إذن ذاتها أيضا على أنها غير ملائمة. والحرية تؤخذ لذاتها، وتتوقف أيضا عن أن تصلح كأساس للمجتمع لكونها مجردة وعقيمة. ولكن في ممارسة مبدأ الحرية تباعاً في الثورة الفرنسية المقلقة. نستطيع إذن أن نرى أن كلاً من ذلك الانسجام المعتاد والحرية المجردة للفرد يعتبران متحيزين. فلابد أن يصلا معا إلى درجة الاتحاد بالطريقة التي تحفظهما، وتجنبهما مختلف صور التحيز.[169] إن دراسة هيجل للتاريخ وحشده للوقائع إنما يهدف من ورائها إلى إثبات أن الروح التي تحكم التاريخ الكلى للعالم تسير بطريقة جدلية.

وبمزيد من الإيضاح عن طبيعة العالم الروماني يذكر هيجل أن نابليون ـ في حوار أجراه ذات مرة مع جوته حول طبيعة

([168]) Singer Peter – **Hegel** PP : 15 – 17.
([169]) **Ibid** P : 78.

التراجيديا عبر فيه عن الرأي القائل بأن شكلها الحديث يختلف عن شكلها القديم، فمن خلالنا فإننا لم نعد نعرف القدر الذي يخضع له الرجال بصورة مطلقة، فتلك السياسة تحتل مكانا فيما قدر قديما. [La Politique est la Fatalité] لهذا فإنه اعتقد أن هذه ينبغي أن تستخدم كشكل حديث للقدر في التراجيديا ــ لا تقاوَم قوة الظروف التي يمكن أن تلوي الفردية. ومثل هذه القوة هي العالم الروماني، لقد اختيرت بغرض مزج الوحدات الأخلاقية في أزواج مترابطة، وباعتبارها أيضاً توحيداً لكل الآلهة وجميع الأرواح تحت سيادة بانستينية شاملة، لكي تتم بها القوة الكلية الخالصة. فالتمييز بين المبدأ الروماني والمبدأ الفارسي هو هذا بالضبط ــ أي أن الأول يخنق كل حيوية، بينما الآخر يعترف بوجودها بالدرجة الكافية. فمن خلال وجودها فإن هدف الدولة، أعنى أن الوحدات الاجتماعية في حياتها الأخلاقية يجب أن تضحي في سبيله، فالعالم يغوص في بحر من السوداوية: وقلبه ممزق إنه كُل مع الجانب الطبيعي للروح التي قد استغرقت في الشعور التعس. فمن هذا الشعور فقط يرتفع ما وراء الحس، الروح الحر في المسيحية.

رأى هيجل في المبدأ اليوناني الوجود الروحي في انتعاشه ــ بهجته ومتعته: وأكد أن الروح لم تكن قد ارتدت بعد إلى المجرد، إنها لا تزال متضمنة في العنصر الطبيعي ـ خصوصية الأفراد ـ التي تعتبر أن فضائل الأفراد أنفسهم تصبح أعمالاً أخلاقية للفن. وإن الشخصية الكلية الخالصة لم تكن قد ظهرت بعد لأن الروح يجب أن تطور نفسها أولاً إلى ذلك الشكل من الكلية الخالصة التي تفرض نظاماً صارماً على الإنسانية الآن بعيداً عن كل اعتبار. إننا نجد هنا في روما إذن أن الكلية الحرة، تلك الحرية المجردة تضع الدولة المجردة، والدستور السياسي والقوة فوق الفردية المشخصة من جهة، ومن جهة أخرى تخلق الشخصية في مقابل تلك الكلية ـ الحرية الفطرية للذات الخالصة، التي ينبغي أن تتميز عن الخاصية الفردية. لأن الشخصية تؤلف الشرط الأساسي للحق الشرعي : إنها

تتجلى بالتحديد في المقولة الخاصة، ولكنها غير متحيزة للخصائص العينية للروح الحية التي تعنى بها الفردية. فهذان العنصران اللذان يؤلفان روما ـ الكلية السياسية من جهة، والحرية المجردة للفرد من جهة أخرى ـ يتجليان للوهلة الأولى في صورة الذاتية. وهذه الذاتية ـ هذا الارتداد إلى الذات الذي لاحظه هيجل بوصفه الروح اليونانية الفاسدة ـ يصبح في روما الأساس الذي ينطلق منه الجانب الجديد لتاريخ العالم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار العالم الروماني، فإننا يجب ألا نعمل عينياً مع الحياة الروحية الغنية في ذاتها، لكن عنصر العالم التاريخي يتضمن تجريداً للكلية، والغاية الصارمة التي تتبع بلا حيوية وبلا نشاط ليست إلا سيادة مجردة، لكي تعزز ذلك التجريد.

إن الديمقراطية عند اليونان كما يرى هيجل كانت هي الشرط الأساسي للحياة السياسية، شأنها شأن الاستبداد في الشرق، ولدينا هنا الأرستقراطية ذات النظام الصارم في حالة معارضة للناس. وكانت الديمقراطية أيضاً عند اليونان ممزقة إرَباً، ولكن فقط على غرار الأحزاب، إنها في روما تلك المبادئ التي تحفظ المجتمع برمته من انقسام الدولة ـ فهي تقف موقفا عدائياً تجاه البعض وتناضل مع البعض الآخر : فأولاً الأرستقراطية مع الملوك، ثم عامة روما مع الأرستقراطية، حتى تحقق الديمقراطية سيادتها ؛ إذن تنطلق أولاً الأحزاب التي نشأت فيها الأرستقراطية المسيطرة على الأفراد والمستعبدة للعالم. إن هذه هي الثنائية التي تكلم عن أعمق وجودها معلمو روما بصورة مطابقة.[170] وخلاصة هذا كله أن العالم الروماني يختلف تماماً عن العالم اليوناني، فالروح الفاسدة في العالم اليوناني التي تمثلت في شخص سقراط أصبحت هذه الروح في العالم الروماني الأساسي الذي انطلق منه ذلك الجانب الجديد من تاريخ العالم.

([170]) Hegel **The Philosophy of History** PP : 278 – 279

ثالثاً العالم الجرمانى :

وعند هذه النقطة نكون قد وصلنا إلى العصر الحديث وسنحاول فيه أن نتعرف على العملية الجدلية في حدها الثالث أو المركب الذي يوفق فيه هيجل بين الانسجام المعتاد والحرية المجردة للفرد. يقول هيجل " لقد وصلنا إلى المرحلة الثالثة للعالم الجرماني، وهكذا نكون قد وصلنا إلى فترة وعي الروح بحريتها لأنها تريد الحقيقة والأبدية أي التي تكون كلية في ذاتها ولذاتها".[171] فالعصر الحديث يتميز إذن بوعي الروح بحريته. ففي فلسفة التاريخ، يكون المركب في الحركة الجدلية ككل هو المجتمع الجرماني في عصر هيجل الذي رآه منسجماً لأنه مجتمع عضوي، وعلاوة على ذلك فإنه يحافظ على الحرية الفردية لأنها حرية عضوية على نحو عقلي.[172] فمسار تاريخ العالم إذن يتحرك حركة جدلية ثلاثية الحدود يتمثل موضوعها في ذلك المجتمع القائم على العادة، ونقيضها يتمثل في الفكر المستقل الذي يقوم في مواجهة هذا المجتمع. أما المركب في العملية الجدلية فإنه يتمثل في التوفيق بين الانسجام المعتاد والحرية المجردة للفرد، وهذا لا يتحقق في نظر هيجل إلا في المجتمع الجرماني.

فعندما ظهر مبدأ الذاتية لأول مرة على يد سقراط، لم يكن من الممكن صبغه بصبغة عينية، وجعله أساساً للدولة والمجتمع. بل إن البداية الحقيقية لهذا المبدأ كانت في عهد المسيحية، وبذلك فإنه ظهر لأول مرة في " العقيدة " ولقد كانت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا تعد أول محاولة ناجحة لإدخال مبدأ الذاتية في العلاقات الاجتماعية والسياسية المتغيرة فقد أدت الحركة إلى جعل الذات الحرة وحدها مسئولة عن أفعالها، وتحدت نظام السلطة

---

(171) **Ibid** P : 412

(172) Singer Peter – **Hegel** P : 78.

والامتيازات التقليدية باسم الحرية والمحبة والمساواة الإنسانية.[173]

ويرى هيجل أن الفرد حينما يعرف أنه مليء بالروح السامية، فإن كل العلاقات التي انطلقت من ذلك العنصر الفاسد تكون في حد ذاتها ملغاة ومن ثم لم يعد يوجد تمييز بين القديسين والعامة، ولم نعد نجد طبقة من الطبقات تستحوذ على جوهر الحقيقة، وبالمثل لم تعد تستأثر بكل الكنوز الروحية والزمنية في الكنيسة. ولكن القلب ــ وهو الجانب العاطفي من طبيعة الإنسان الروحية ــ يدرك أنه ذلك الذي يمكنه بل وينبغي أن يستحوذ على الحقيقة. وأن هذه الذاتية هي الملكية المشاعة لكل البشرية. وعلى كل فرد أن يحقق عمل المصالحة في روحه الخاصة. ــ وعلى الروح الذاتية أن تقبل روح الحقيقة في داخل ذاتها، وأن تعطيها مكاناً ضئيلاً هناك. وهكذا تكون كل من الروح المطلقة الباطنة التي تخص الدين ذاته، والحرية في الكنيسة آمنة. ومن ثم فإن الذاتية تمثل المضمون الموضوعي للمسيحية، أي مذهب الكنيسة الخاص بها. وفي الكنيسة اللوثرية ينظر إلى الشعور الذاتي وحكم الأفراد على أنهما متساويان بالضرورة مع الجانب الموضوعي للحقيقة. فالحقيقة عند اللوثريين ليست شيئا نهائياً وتاماً. أي أن ذاتية اللوثريين ينبغي أن تكون محفوفة بالحقيقة، وتسليم وجودهم الجزئي بدلاً من الحقيقة الجوهرية، وجعل تلك الحقيقة هي خاصتهم. وهكذا تظفر الروح الذاتية بالتحرير في الحقيقة، فتتنكر لجزئيتها وتسترد ذاتها في إدراك لحقيقة وجودها. وهكذا تكون الحرية المسيحية قد تحققت بالفعل. ولو وضعت الذاتية في الشعور فحسب، بدون ذلك الجانب

---

173) ماركيوز ــ **العقل والثورة هيجل** ــ ترجمة دكتور فؤاد ذكريا ص: 230.

الموضوعي، لتكونت لدينا وجهة نظر للإرادة الطبيعية فحسب.[174]

قد يبدو غريبا أن يتحدث هيجل عن فترة تاريخية كاملة منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية وإلى العصور الحديثة بوصفها "العالم الجرماني". إنه يرسم صورة مظلمة لأوربا أثناء الألف عام التي مرت بعد سقوط روما. ومنذ ذلك العصر أصبحت الكنيسة، في نظره مفسدة لروح الحقيقة الدينية، فأقحمت نفسها بين الإنسان والعالم الروحي، مطالبة أتباعها بالطاعة العمياء. وبعبارات هيجل تكون العصور الوسطى عبارة عن "ليل طويل مظلم ومضطرب" الليل الذي انتهي بالنهضة. فالإصلاح وليست النهضة هو الذي وصفه هيجل بأنه "الضوء الكلى للشمس" للنهار المشرق، إنه عصرنا الحديث.

فالإصلاح قد نشأ نتيجة لفساد الكنيسة، ولم يكن الفساد في نظر هيجل نمواً عرضياً ولكن نتيجة ضرورية للحقيقة القائلة بأن الكنيسة لم تعالج مشكلة الألوهة بوصفها شيئا روحيا خالصاً، ولكن بدلاً من ذلك جسدتها في العالم المادي. فالشعائر والطقوس الرسمية والأشكال الأخرى الظاهرية هي أساسها. والإذعان لها هو ما يؤخذ كأساس للحياة الدينية. وهكذا تقيد العنصر الروحي في الكائنات البشرية بموضوعات مادية بحتة، وإن التعبير الأساسي لهذا الفساد الراسخ هو الممارسة الخداعة لتلك الأهداف الأكثر دنيوية، والمالية، وأي شيء يخص طبيعة الإنسان الأكثر عمقاً وإيغالاً - أي أن السلام الروحي يتحقق بالخلاص من الخطايا. وبالطبع يشير هيجل إلى ممارسة "الغفرانات" المزيفة التي انطلق منها البروتستو اللوثرى.

([174]) Hegel **the Philosophy of History** P : 416.

ويرى هيجل أن الإصلاح بوصفه إنجازاً عظيماً للشعب الجرماني، نشأ من "الحقيقة الأمينة والبراءة في قلبه". "فالبراءة" و "القلب" هما بالنسبة لهيجل أفكار الإصلاح، والتي بدأها لوثر الراهب الجرماني البسيط، فلم يتخذ لها أصلاً سوى الأمم الجرمانية. وكان من نتيجتها التخلص من الأبهة وحالة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وأن يحل محلها الفكرة القائلة بأن كل كائن بشرى فردي لديه في قلبه علاقة روحية مباشرة بالمسيح.[175]

فالعالم الجرماني إذن يمثل المرحلة الرابعة من عمر التاريخ أو هي شيخوخته، إنها لا تعنى في نظر هيجل الضعف والوهن وإنما هي عنده تعبر عن القوة والازدهار. إن هذا الشكل يبدأ من الوفاق الذي قدمته المسيحية، لكنه ليس إلا بذرة فحسب بغير تطور قومي أو سياسي. ولهذا فإن هيجل يعتبره كبداية تنطلق بالأحرى من التعارض الهائل بين المبدأ الروحي والديني، وبين عالم الواقع البربري. لأن الروح باعتبارها الشعور بعالم جواني تظل هي ذاتها في البداية صورة مجردة. وبالتالي فإن ما هو زماني ينحدر إلى الجهالة والعنف الطائش. ويؤكد هيجل أن المبدأ المحمدي ـ مبدأ التنوير في العالم الشرقي ـ هو أول مبدأ يتصدى لهذه البربرية وهذه النزوة. ويقرر هيجل كذلك أن هذا المبدأ قد طور ذاته بعد ذلك وبطريقة أسرع من المسيحية، لأن هذه الأخيرة في نظره احتاجت إلى ثمانية قرون لكي تنمو وتصل إلى شكل سياسي. ويرى هيجل أن مبدأ العالم الجرماني لم يصل إلى الواقع المشخص إلا في تاريخ الأمم الجرمانية. وهنا كذلك يتمثل التعارض بين المبدأ الروحي الذي يبعث الحياة في الدولة الأكليركية، وبين البربرية الوحشية الفظة في دولة الزمان وينبغي على المبدأ الزماني أن يأتلف مع المبدأ الروحي، ولكن هيجل لم يجد في الواقع شيئاً من ذلك الاعتراف بهذا الوجوب. فلابد للقوة الزمنية التي تخلت عنها الروح

([175]) Singer Peter – **Hegel** P : 18 – 19.

أن تتلاشى أولاً أمام القوة الأكليركية [بوصفها ممثلة للروح] لكنها كلما انحدرت هذه الأخيرة ذاتها إلى الزمنية المجردة، فقدت أثرها بضياع طابعها المميز ورسالتها. ويعلن هيجل أنه نتيجة لهذا الفساد للعنصر الأكليركي أي الكنيسة ـ تنتج الصورة العليا للفكر العقلي. وحين تعود الروح إلى ذاتها تنتج عملها في إطار عقلي، وتصبح قادرة على تحقيق المثل العقلي من المبدأ الزماني وحده. وهكذا حدث بفضل عناصر الكلية التي تتخذ مبدأ الروح أساساً لها أن أقيمت إمبراطورية الفكر بصورة فعلية ومشخصة. ويختفي التعارض بين الكنيسة والدولة ويصبح الروحي مرتبطاً بالزماني، وينمو هذا الأخير باعتباره وجوداً مستقلاً. ولم تعد الدولة تحتل مكاناً أدنى من الكنيسة ولا خاضعاً لها. إن هذه الأخيرة لم تعد لها أية ميزة تحتفظ بها، ولم يعد الروحي عنصراً غريباً عن الدولة. فالحرية قد وجدت كما يرى هيجل وسائل تحقيق مثلها أعني وجودها الحقيقي. وهذه هي النتيجة الحقيقية التي يعمل التاريخ حقاً على إنجازها.[176] هذه هي شيخوخة التاريخ، قوته لا ضعفه، ازدهاره لا انحداره وتدهوره. إن هذه المبالغة والإشادة بالعالم الجرماني ليست إلا تعبيراً عن نزعة هيجل القومية كما ذكرنا من قبل.

توقفت هنا إذن مسيرة التاريخ، وتوقفت الصراعات الطويلة والثورات الحروب المدمرة، ومعها أيضاً توقف الجدل، وأفضت الروح مضمونها الكلى العميق في دولة بروسيا. يقول هيجل " هذه هي النقطة التي وصل إليها الوعي، وهذه هي الأطوار الرئيسة لتلك الصورة التي أدرج مبدأ الحرية ذاته فيها".[177] تعد صيغة هيجل للإنتاج من المبدأ الديني " تحت شكل العقل الإنساني والحرية الدنيوية " غير خاصة به. إنه مبدأ مشترك في كل فلسفات التاريخ

([176]) Hegel **- the Philosophy of History** PP : 109 – 110.
([177]) **Ibid** P : 456.

في عصر التنوير. وما يميز هيجل عن أسلافه وعن أخلافه الراديكاليين هو أنه كبح النظرة المتفائلة للتنوير بتأويل التعاليم اللاهوتية مرة أخرى وفقاً لما أنجزه العصر بالفعل. والهدف الذي اخترعه للمبدأ العقلي في التقدم ليس ثورياً وإنما محافظاً وبالنسبة له، فإن التقدم يتجه نحو الكمال النهائي واستكمال للمبدأ المؤسس لمسار التاريخ بأسره. والتقدم عند العقليين المثاليين في القرن السابع عشر والثامن عشر هو تقدم غير محدد يتجه باطراد نحو المعقولية وشيئاً فشيئاً نحو الحرية وشيئاً فشيئاً نحو السعادة، لأن الزمان لم يكتمل بعد.[178] ونخلص من هذا إلى أن نظرة هيجل إلى التقدم تختلف بكل تأكيد عن نظرة العقلين، فالتقدم عند هؤلاء غير محدود، ولابد من توافر عدة عناصر لكي يحقق التقدم هدفه وهي:

المعقولية، الحرية، السعادة وثمة ملاحظة على جانب كبير من الصواب نسوقها هنا عابرين وهي أن الفلسفة النظرية ترتكز أساسا على الاستنباط لا الاستقراء. وبتفكير نظري مجرد تطمح إلى معرفة كيف تطور العالم الحقيقي من فكرة الوجود، ولهذا فهي فلسفة تصورية ترتدي ثوب المنطق. وفي حالة هيجل فإننا نرى أنه يسلك أيضاً سبيل الاستنباط، إنه يزعم في فلسفة التاريخ أنه يسير فيها أمبريقياً، وبالرغم من الحشد الهائل من الوقائع والحوادث التاريخية التي أوردها في مؤلفه فلسفة التاريخ فإننا نرى أنه انطلق من تصورات أولية ومقدمات فلسفية، لا يؤيدها التاريخ إن التاريخ في نظره هو تاريخ روحي منظم يقوم على أساس الجدل.

والنقطة التي نود ذكرها هنا في إطار هذا كله هي أن نظرية هيجل في التاريخ وكذلك النظريات المشابهة قد تعرضت لانتقادات شتى من جانب المؤرخين، فهؤلاء قد وضعوا قواعد محددة للبحث عن أسباب وعلل الحوادث العامة كارتفاع امة وسقوطها، وظهور

([178]) Lowith Karl – **meaning in history** – [Chicago press –1947] P: 60

حضارة ونموها وازدهارها وهبوطها أو زوالها وكذلك البحث عن الحوادث الخاصة مثل كسب معركة أو اكتشاف طريق.(179) لا يعنى هذا انحياز للمؤرخين أو الاتفاق معهم وإنما التأكيد على أن دراسة هيجل للتاريخ لا تنطلق إلا من أفكار ميتافيزيقية. فإذا كان المؤرخون قد وضعوا قواعد محددة لتفسير عوامل قيام أمة ما أو سقوطها، فإن هيجل وضع منذ البداية افتراضاً مؤداه أن الروح تحكم تاريخ العالم ولا شيء في هذا التاريخ الكلى للعالم يمكن تفسيره إلا من خلال الروح. ولهذا قدم هيجل من الوقائع التاريخية ما يدعم افتراضه.

وأخيراً يقودنا البحث إلى العلاقة بين الماركسية وهيجل وإن التصورات الفلسفية للماركسية في جانب منها قد اشتقت من هيجل، وبصورة واضحة تصوره للجدل، والقائل بأن العناصر المتضاربة المتصارعة داخل المجتمع تأخذ في اعتبارها التغير والتقدم فوجهة نظر الماركسي للتقدم البشرى تقوم على ما نسميه غالباً " النظرة المادية للتاريخ" نظر ماركس إلى الكائنات البشرية على أنها كائنات اجتماعية في أساسها تتحكم فيها المراحل الجزئية للتطور الاقتصادي والاجتماعي، فقيم الأفراد واتجاهاتهم هي عبارة عن نتاج للطبقة الاقتصادية التي ينتمي إليها الفرد بينما الطبقة ذاتها تحددها العلاقات المختلفة داخل المجتمع بوسائل الإنتاج.(180) هذا عن الواقع الذي بلغته فلسفة هيجل عند ماركس. ولما كانت هذه الدراسة تدور حول التاريخ الكلى للعالم عند هيجل فليس لنا أن نتوسع في الحديث عن الماركسية أكثر من هذا ولكن ما أردنا ذكره

---

179) دكتور حسن عثمان – **منهج البحث التاريخي** –[دار المعارف – الطبعة الرابعة 1964] ص: 185.

(180) Ball Alan R. **Modern Politics – and Government –** Third Edition [Macmillan London and Basingstoke – 1983] P: 244.

هنا هو أن الماركسية قد استفادت من المنهج الجدلي عند هيجل بعد تعديله وجعلته أساساً لفلسفتها المادية.

تعقيب

إن التاريخ الكلى للعالم هو تاريخ روحي منظم تسير أحداثه كلها بمقتضى منطق جدلي ثلاثي الحدود مما يضفي عليه صفة الحتمية. فموضوع الجدل أو حده الأول في حالة العالم اليوناني يتمثل في عدم وجود ذاتية. والفكر المستقل في هذا العالم يصبح عنصراً هداماً. وهو الذي أدى إلى انهيار الحضارة اليونانية. والتحول الحاسم في تاريخ اليونان القدماء هو الاتجاه نحو الذاتية. فهذا التحول يمثل نقيض الموضوع في الجدل أو حده الثاني فمبدأ الذاتية أي الاستقلال الطبيعي المطلق للفكر قد بلغ عند سقراط مستوى التعبير الحر. وعنده أن على الإنسان أن يكتشف ويدرك بذاته ما هو حق وخير، وأن هذا الحق والخير هو كلى في طبيعته. والروح الفاسدة في العالم اليوناني التي تمثلت في شخص سقراط أصبحت هذه الروح في العالم الروماني الأساس الذي انطلق منه ذلك الجانب الجديد من تاريخ العالم. وفي التاريخ يكون المركب في الحركة الجدلية ككل هو المجتمع الجرماني في عصر هيجل الذي رآه منسجماً لأنـه مجتمع عضوي.

إن الجدل في التاريخ ليس إلا فكرة وهمية نسجها هيجل من وحي خياله، فإذا أمكن تطبيق الجدل على جانب من التاريخ فإنه قد لا يكون مطبقاً تطبيقاً كاملاً في جانب آخر. فلو كان الجدل دقيقاً ومكتملاً لاستوعب في جوفه جميع أمم الأرض دون استثناء، لكن الواقع في حالة هيجل غير ذلك. إن هيجل صمم الجدل وحدد حركته في التاريخ لكي يجد لنزعته جذوراً تاريخية ولكي يحقق أيضاً التواصل والربط بين الماضي والحاضر.

إن نظرية هيجل في التاريخ تتضمن أبعادا لاهوتية عميقة وهي :

1- إن نظرية هيجل شبيهة بنظرية أوغسطين لكنها ترتدي ثوب العقل، فالروح عند هيجل تهيمن على تاريخ العالم وتوجه أحداثه، إنه يشترك مع أوغسطين في القول بوجود عامل لا شخصي يعلو على التاريخ ويسيطر عليه.

2- إن المدينة السماوية عند أوغسطين تنتقل عند هيجل فتصبح مدينة البشر في دولة بروسيا تحقق فيها المساواة والانسجام بين الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية. فهيجل هو ذاته أوغسطين العقلاني في العصر الحديث.

3ـ إن اختيار هيجل وانحيازه للأمم الجرمانية بالذات إنما يذكرنا بفكرة الشعب المختار فكأن الروح التي تحكم تاريخ العالم وتسيطر عليه قد اختارت الأمة الجرمانية وفضلتها على غيرها من الأمم.

الفصل السادس

الحتمية التاريخية بين النظريتين الدورية والغائية أرنولد توينبي وفرنسيس فوكوياما

الحتمية التاريخية والنظرية الدورية "توينبي"

أولاً: توينبي والدورية التاريخية

ثانياً: آلية ميلاد الحضارات وزوالها

ثالثاً: الدين الحضارة.

التاريخ الكلي للعالم والنظرية الغائية "فوكوياما"

أولاً: فوكوياما والغائية التاريخية

ثانياً: نظرية فوكوياما في التاريخ ـ التاريخ وآلية الرغبة

ثالثاً: التاريخ والثيموس.

رابعاً: الأساس الثيموسى للحرب والامبريالية.

الفصل السادس

الحتمية التاريخية بين النظريتين الدورية والغائية أرنولد توينبي وفرنسيس فوكوياما

مقدمة

إذا كانت بعض النظريات المعاصرة ترى أن التاريخ ينهج نهجاً دورياً فإن بعض النظريات الأخرى المناهضة ترى منذ البداية أن التاريخ يتجه صوب غاية محددة. إن أنصار الاتجاه الأول يسعون إلى إقامة التاريخ علماً على غرار العلوم الطبيعية. فهم يقومون بعملية حشد للوقائع التاريخية والبحث عن قوانين عامة ينتظم بمقتضاها تاريخ العالم، ومن ثم فالتاريخ يخضع لمنهج واضح المعالم، إن هذه النظرية الدورية قديمة جداً ترجع إلى الفكر اليوناني القديم، وأشهر روادها في الفكر المعاصر أزوالد شبنجلر وأرنولد توينبى.

أما أنصار الاتجاه الثاني فيقررون أن التاريخ محدد بنهاية لا يتجاوزها، إنها عند هيجل تحقيق الحرية والمساواة بصورة كاملة في العالم الجرماني بفضل الثورة الفرنسية. وسيصل التاريخ عند ماركس إلى منتهاه في المجتمع الشيوعي اللاطبقي وهو غاية التاريخ. وأخيراً تتمثل غاية التاريخ ونهايته عند فرنسيس فوكوياما في الثورة الأمريكية.

الحتمية التاريخية والنظرية الدورية "توينبي"

أولاً: توينبي والدورية التاريخية:

وعندما نناقش الحتمية التاريخية في الفكر المعاصر فإنه لا يفوتنا إلا أن نشير إلى تحليل إيزيا برلين للحتمية التاريخية. فالحتمية تكمن في وجود روابط وصلات تربطنا بمؤثرات لا يمكن التحكم فيها

أو السيطرة عليها. وتعني في نفس الوقت الاتجاه نحو هدف ثابت لا يتغير. إنها ليست إلا عملية منتظمة من الارتفاع والهبوط وهذا أمر واقع فحسب عند الذين يعتقدون بأن الكون يتبع فقط القوانين الطبيعية. وتتخذ الحتمية كما يذكر إيزيا برلين صوراً مختلفة في التاريخ، فهناك الحتمية العلمية، وهناك الحتمية الخاضعة للنظرة الإنسانية والمتفائلة للمؤرخ أو لنظرة المؤرخ المتمردة التي تتوقع نهاية العالم ودماره، وكل هذه الأنواع تتصور أن الأحداث التاريخية تسلك طريقاً ما وتخضع لقوانين وأننا قادرون إلى حد ما على اكتشاف هذه القوانين[181].

إن النظرية الدورية تختلف أتم الاختلاف عن النظرية الغائية، وفيما يختص بالنظرية الدورية فإن أنصار هذا الاتجاه يسعون إلى حشد الوقائع التاريخية والبحث عن قوانين عامة تحكم حركة التاريخ. فلقد نظر اشبنجلر إلى التاريخ على أنه يتركب من كائنات عضوية حية هي الحضارات؛ ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي إبان تطوره. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها؛ أو أن الحضارة تشبه تماماً فصول السنة.[182] يقول اشبنجلر:"ففي مصائر الحضارات المتعددة التي تتبع الواحدة منها الأخرى، أو التي تنمو إحداها إلى جانب الأخرى، أو تلامس الواحدة منها الثانية، أو تغمر هذه تلك بظلالها، أو تخمد إحداها أنفاس الأخرى، أقول في مصائر هذه الحضارات يضغط كامل محتوى التاريخ البشري"[183]. وفي حالة أرنولد توينبى فإنه أقر أن الحضارات التي وجدها في مجرى تاريخ العالم تخضع لقوانين ثابتة تحكم نموها وتحللها.

([181]) Berlin Isaiah , **Four Essays on Liberty**, **[**Oxford University Press, London, 1969] P : 54 , 55 , 57 , 58 , 62.

[182]) دكتور عبد الرحمن بدوي **"اشبنجلر"**[وكالة المطبوعات ــ الكويت 1982م] ص : 101، 103 ــ 104.

[183]) أسوالد اشبنغلر **" تدهور الحضارة الغربية "** ترجمة أحمد الشيباني ــ الجزء الأول [منشورات دار مكتبة الحياة ــ بيروت 1964] ص : 214.

وبالنظر إلى علم التشكل فإننا نجد أن مؤلفي علم التشكل التاريخي، من أمثال شبنجلر وتوينبى يبحثون في التاريخ عن القوانين العامة التي تتكرر لدورات دائمة التردد، والتي لا تؤدى معرفتها إلى فهم الماضي فحسب، وإنما إلى التنبؤ بالمستقبل.(184) وبمناسبة الكلام عن التنبؤ ذكر توينبى أنه في سنة 3047م ربما يحدث تغير للحضارة الغربية بفعل إشعاع المؤثرات المضادة الصادرة من العوالم الأجنبية مؤثرات من العالم المسيحي الأرثوذكسي، ومن الإسلام ومن الهندوس ومن الشرق الأقصى. وقبل نهاية سنة 4047م قد توجد تجربة فريدة من نوعها تتمثل في تحطيم التراث الاجتماعي الإقليمي لإحدى الحضارات لاصطدامه بالتراث الإقليمي للحضارات الأخرى، ثم إيجاد حياة جديدة ــ حياة مشتركة ــ تقوم على أنقاض هذا الحطام. وفي سنة 5047 فإن أهمية هذا التوحيد الاجتماعي للعالم ربما تتمثل في ميدان الدين فحسب.(185) إنه إذن متفائل ويحدوه الأمل في حياة جديدة مشتركة. ربما تكون الآن في الاتحاد الأوربي أول بوادر هذه الحياة المشتركة، وكذلك الأصوات التي ارتفعت مطالبة بالحوار بين الغرب والعالم الإسلامي، وعلى جانب آخر نجد أن هذه البوادر تتحطم نتيجة للحروب والصراعات بين مختلف الشعوب والحضارات.

ويستعرض فرنسيس فوكوياما تاريخ النظرية الدورية منذ أقدم عصورها فيعلن أنها قديمة تضرب بجذورها في الفكر القديم، فأفلاطون قد تحدث في جمهوريته عن دورة طبيعية معنية للأنظمة، بينما ناقش أرسطو في كتابه "السياسة" أسباب الثورة وكيفية حلول نوع من الأنظمة محل نوع آخر. وكان من رأي أرسطو أنه ما من نظام في إمكانه أن يرضى المرء إرضاءً تاماً، وأن السخط قد يدفع

---

[184]) روبرت لافون ـ جرامون ـ **قضايا الساعة** ـ ترجمة نادية القبانى [شركة ترادكسيم 1977] ص : 67 ــ 68.

[185]) أرنولد توينبى ـ **الحضارة في الميزان** ـ ترجمة أمين محمود الشريف ـ [الإدارة العامة للثقافة] ص: 190 ــ 191.

الناس إلى إحلال نظام مكان نظام في دورة لا نهاية لها. ولم تتخذ الديمقراطية عندهما مكانة مميزة في هذه العملية التي تحدثنا عنها، ليس فيما يتصل بفضائلها ولا ما يتصل بثباتها. وإنما كان من رأيهما معاً أن الديمقراطية تنزع إلى إفساح الطريق أمام الاستبداد. كذلك فإن أرسطو لم يفترض استمرار التاريخ. فهو يرى أن جذور دورة الأنظمة هي في دورة طبيعية أكبر، تحدث خلالها كوارث دورية كالفيضانات، فتقضى لا على المجتمعات البشرية القائمة فحسب، وإنما أيضاً على كل الذكريات المتصلة بها. لتضطر الإنسان إلى أن يبدأ مساره التاريخي مرة ثانية من بدايته. وباختصار فالتاريخ في رأي الإغريق كما يذكر فوكوياما ليس علمانياً وإنما يدور في دورات.[186] بهذا المعنى الذي ذكره فوكوياما فلم يكن لدى الإغريق أي تصور عن التاريخ الغائي، وكل ما عرفوه فقط هو أن التاريخ يدور في دورات لا نهاية لها.

أما شبنجلر وتوينبى كما ذكر فوكوياما فقد قسما التاريخ إلى تواريخ شعوب متميزة ــ "حضارات" في الحالة الأولى، و "مجتمعات" في الحالة الثانية ــ كل منها خاضع لقوانين معينة متشابهة تحكم نموها وتحللها. ويرى فوكوياما أن شبنجلر وتوينبى قد خرجا عن التقليد الذي بدأه المؤرخون المسيحيون، ووصل إلى أوجه في كتابات هيجل وماركس، الذي يرى وحدة في تاريخ البشرية وتقدماً مرحلياً صوب غاية. والواقع أن شبنجلر وتوينبى كما يرى فوكوياما يعودان على نحو ما إلى التواريخ ذات الدورات لشعوب مفرده، وهي التي ميزت الكتابة التاريخية لدى الإغريق والرومان. إن هذه النظرة الحيوية الدورية إلى التاريخ لم تقنع فوكوياما على الإطلاق، إنه يقول عن كتاب أوزوالد شبنجلر " أفول نجم الغرب "، وكتاب أرنولد توينبى "دراسة التاريخ" إن "الإقبال على قراءة الكتابين

---

186) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ـ ترجمة حسين أحمد أمين [مركز الأهرام للترجمة والنشر الطبعة الأولى 1993] ص: 65.

وقت ظهورهما كان عظيماً، فإن في الكتابين عيباً عضوياً نابعاً من نزعتهما العضوية، يتمثل في تشبيه الحضارة أو المجتمع بالكائن العضوي البيولوجي، وهو تشبيه مشكوك في نظره". وذكر أيضاً في نفس الموضع أنه لا شبنجلر ولا توينبى في مثل جدية سلفيهما الألمانيين[187]. ففرنسيس فوكوياما إذن يرفض إخضاع تاريخ العالم لقوانين عامة. فالتاريخ عنده يتحرك نحو الحرية وهي غايته.

ثانياً: آلية نمو الحضارات وانحلالها:

إن الميدان الأصلي للدراسة التاريخية عند أرنولد توينبى[*]

---

[187]) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ـ ترجمة حسين أحمد أمين [مركز الأهرام للترجمة والنشر الطبعة الأولى 1993] ص: 75.

[*] ولد أرنولد توينبى في لندن عام 1889، ودرس في ونشيستر بكلية بإلبول في جامعة اكسفورد حيث تلقى "تعليما ذات طراز عتيق في الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية" أثناء العام الذي قضاه كطالب في مدرسة الآثار البريطانية في أثينا فإنه "استخف بمشاعر اليونان وأصبح على وعى بتيار الشئون الدولية من خلال ما يتردد من أحاديث في المقاهي عن السياسة الأجنبية للسير إدوار جرى وفي عام 1912 عاد إلى بإلبول كزميل ومدرس، فدرس التاريخ القديم حتى عام 1915، وحينما التحق بخدمة الحكومة، عمل بالشئون التركية في قسم الاستخبارات السياسية للقسم الأجنبي وأخيراً في مؤتمر باريس للسلام. ومن عام 1919 إلى عام 1924 كان أستاذا للدراسات اليونانية الحديثة والبيزنطية في الملكية بجامعة لندن، وقضى عاماً في ذلك الوقت متنقلا في اليونان كمراسل حرب لصحيفة الجارديان بمنشيستر. ومنذ عام 1925 عمل كمدير للدراسات في الجمعية الملكية للشئون الدولية. ومن عام 1939 إلى عام 1946 كرس كل وقته لخدمة الحكومة بوصفه مديراً لقسم البحث في الإدارة الأجنبية.

وفي أثناء ربيع عام 1947 ذهب توينبى إلى الولايات المتحدة لإلقاء محاضرات مارى فلكسنر الثانوية في كلية برن ماور. وبينما كان يحاضر في هذا البلد باستفاضة فإن نشر مختصر دراسة التاريخ كان موقوتا في أن يحتل مكانة أثناء إقامته. وعاد ثانية إلى هذا البلد في فبراير عام 1948، بدعوة من الجمعية من أجل تقديم دراسة في برنستيون، لكي يعد المجلدات الثلاث النهائية من المجلدات التسع الضخمة من دراسة التاريخ. وكان مؤلفا لعدد من الكتب مع زوجته، فيرونكا. م. بلتر. وكان أيضا محرراً لسلسلة استعراض الشئون الدولية المتواصلة.

وقد نشرت المجلدات الست من عمله الرئيسي دراسة التاريخ، في عام 1934 ـ 1939 في مكتبة جامعة إكسفورد. وقد أعد سمرفيل موجزها في مجلد واحد ونشر في عام 1947. وسلسلة مقالات توينبى الخاصة بعمله الرئيسي نشرت في عام 1948 تحت عنوان "الحضارة في الميزان" وكما أشار إلى ثلاث مجلدات إضافية من دراسة التاريخ لا تزال متاحة.

ليس وصفاً للأحداث الفردية التي تقع في المكان أو الزمان وليس تاريخاً للدول والكيانات السياسية أو تاريخ الإنسانية بوصفها "وحدة": "فالميادين المعقولة في الدراسة التاريخية"... هي المجتمعات التي لها امتداد في المكان والزمان، أكثر من الدول القومية أو مدينة الدول، أو أي تجمعات سياسية ... فالمجتمعات، وليست الدول،هي "الذرات الاجتماعية" التي لابد أن يعالجها دارسو التاريخ.(188) والنتيجة هي أن توينبى أقام نظريته في التاريخ على أساس المجتمعات البشرية، فإحدى وعشرون حضارة قام بتحقيقها تحت ظروف مماثلة وفي ظل شروط معينة كشفت له عن وجود قانون محدد يتحكم في تكوينها وزوالها.

إن هذه المجتمعات أو الحضارات التي تؤلف عنده التاريخ الكلى للعالم تكفي عنده تماماً لاستخلاص قانون عام. ويذكر بالإضافة إلى الإحدى وعشرين حضارة أنه يوجد عدد من المجتمعات البدائية يفوق الستمائة والخمسين، فيقول "ها هنا الستمائة والخمسون مثالاً وإن كانت أقل من أن تتطلب استخدام الخيال إلا أنها تكاد تكفي تماماً لتكون بداية تسمح للدارس باستخلاص القوانين".(189) ومن هنا فالتاريخ الكلى للعالم كما يتصوره توينبى يخضع لقوانين محددة يمكن عن طريقها التنبؤ بالمستقبل. يقول برلين "إن ما يهدف إليه المؤرخون هو سد الثغرات في معرفة الماضي، بل والمستقبل أيضاً، استناداً على معرفة يقينية ببعض الأحداث التاريخية وفقا لمبدأ مؤداه استخلاص المجهول

وأفكار دراسة التاريخ أصبحت منتشرة على نطاق واسع بعد نشر مجلد سمرفيل الموجز، الذي أصبح كتاباً رائجاً في الولايات المتحدة. وقد ظهر الأدب الوافر عن عمله الرئيسي وحوله.

“Sorokin Pitirim A. Modern Historical and social philosophies" [New york 1963] pp : 113 – 114.

(188) Sorokin Modern **Historical and Social Philosophies** P:114 .

(189)Toynbee Arnold J. – **Astudy of History** – By Somervell D.C. [oxford university press – 1962] P:47

ـ أرنولد توينبى ـــ **مختصر دراسة التاريخ** ـــ ترجمة فؤاد محمد شبل ـ الجزء الأول [جامعة الدول العربية] ص: 77.

من المعلوم.[190] وموقف برلين هذا ينطبق على نظرية توينبى في التاريخ، فهو لا يسعى إلى فهم أحداث الماضي فحسب وإنما يسعى إلى التنبؤ بالمستقبل وباختصار إنه يحاول أن ينتقل من المعلوم إلى المجهول .

ولنحاول الآن إلقاء مزيد من الضوء على مسألة تكوين الحضارات عند توينبى فتكوين الحضارة عنده لا يرتد هكذا إلى عامل الجنس أو البيئة الجغرافية وإنما إلى شرطين أساسيين متحدين : وجود أقلية مبدعة في مجتمع واعد وفي بيئة غير سلبية أيضا أو إيجابية كذلك، فالجماعات التي تتوفر لها هذه الشروط تظهر بوصفها حضارات، والجماعات التي لا تتوفر لها هذه الشروط عندئذ تظل في مستوى دون الحضارة. وآلية ميلاد الحضارة في هذه الشروط تتكون بوصفها تفاعلاً من التحدي والاستجابات. وتمثل البيئة في الشكل السابق تحدياً دائماً للمجتمع، والمجتمع من خلال أقليته المبدعة، يستجيب بنجاح للتحدي، ويفي بالحاجة ويلي التحدي الجديد والاستجابة الجديدة نتائج ناجحة تتولد عنها حاجات جديدة وتحديات جديدة وهكذا تستمر العملية دائماً. وفي هذه الأحوال فإنه لا توجد إمكانية خامدة للأبد، والمجتمع يكون في انتقال كل الوقت، فمثل هذه الحركة تنقله، إن آجلاً أو عاجلاً إلى مرحلة الحضارة. وبالبحث في الحالات التي ولدت فيها حضاراته الإحدى وعشرين فإنه وجد أنها ظهرت تماماً في الظروف السابقة.[191] يقول توينبى "إن الحضارات تبرز إلى الوجود وتسير في طريق النمو إذا استطاعت أن تستجيب بنجاح إلى ضروب التحدي المتوالي الذي يواجهها، وهي تنهار وتذهب ريحها إذا فشلت في مواجهة هذا التحدي".[192] إن هذه العملية التي وصفها لنا توينبى

---

(190) Berlin Isaiah, **four Essays on liberty** P : 43.

(191) Sorokin – Modern Historical and social Philosophies p:115.

192) أرنولد توينبى ـ **الحضارة في الميزان** ـ ترجمة أمين محمود الشريف [الإدارة العامة للثقافة ـ بدون تاريخ] ص:62

لا تدع مكاناً للعامل الإنساني، فالحضارة تولد بفضل شروط محددة، وهذه العناصر اللاشخصية هي التي تتحكم في قيام وانهيار الحضارات.

بالطبع تنطوي نظرية توينبى في التاريخ على بواعث دينية فكيف حدث هذا ؟ ثمة أحد التفسيرات يحوز رغبتنا قد جاء به علماء اللاهوت لتفسير الشر الطبيعي ومجاهدة الإنسان في العالم الخاضع لإله خير.على حقائق هذه السيكولوجية. يعنى ينزع علماء اللاهوت أحياناً إلى المحاجة بالقول بأن ارتقاء الإنسان يتوقف على ما يصطدم به من عقبات، فلو كان العالم فردوساً وجنة فيحاء ما تعرض الإنسان للتحدي ولما صادفت شخوصه المنبهات التي تحفزه طيلة حياته فالله يزود العالم بقدر كاف من الدوافع التي تتمثل في شكل أوبئة وأمراض وتفجرات بركانية وفيضانات وزلازل ونمور وعقارب وصحارى وأدغال وغيرها حتى يتسنى للجنس البشرى إحداث تقدم في الطب والهندسة والعلم وجميع سبل التحكم في البيئة. وفضلاً عن ذلك فإن الأفراد يستحثون على زيادة قوة تحملهم حتى تتسنى لهم محاربة هذه الشرور.[193] هذا النقد وهو على جانب عظيم من الوجاهة يؤكد على وجود صلة بين نظرية التحدي والنظرة اللاهوتية للشر في العالم، فالعقبات والموانع وكافة المعوقات التي وضعها الله في العالم هي عبارة عن تحديات دائمة تواجه الجنس البشرى. وتغلبهم وانتصارهم عليها يؤدى إلى التقدم والرقى في شتى مجالات الحياة.

واضح من دراسة توينبى للحضارات أنه ينطلق من مقدمات لاهوتية فحينما يسعى إلى الكشف عن القوانين التي تتحكم في مجرى التاريخ الكلى للعالم فإنه يريد إثبات أن هذه القوانين ستوصلنا في النهاية إلى الميعاد المسيحي. ومن ثم لا يوجد عنده تعارض بين التعاقب الدوري للحضارات والطريق التصاعدي للدين. وتوينبى

([193]) Porter – **The good life** – Notes p:66

ـ **انظر الترجمة العربية** ص: 78.

كمسيحي فإنه لا يألو جهداً في بيان أن المسيحية لا تزال أعظم حادثة جديدة في تاريخ البشر، بينما انفجار الديمقراطية والعلم ـ بامتدادهما آخر حادثتين جديدتين في حضارة الغرب الدنيوية "تكرار لشيء لا معنى له تقريباً سبقنا إليه اليونان والرومان وعلى نحو أفضل وأرفع.".[194] والواقع أن توينبى بوصفه مسيحي فإنه كان لابد وأن يعتبر أن المسيحية حادثة جديدة وعظيمة من نوعها في تاريخ البشر. وأنه اعتبر أن الديمقراطية والعلم وهما السمة الأساسية والمميزة لحضارة الغرب الزمنية حادثتان لا معنى لهما. وبالبحث في هذه النقطة تتضح نزعة توينبى العنصرية.

وبالعودة إلى هيجل نجد أنه اعتبر أن الحرية الحقة لم تتحقق إلا في العالم الجرماني. واعتبر توينبى أن الحرية بمعناها الصحيح لم يعرفها على نحو أفضل سوى العالم اليوناني والروماني. بينما فرنسيس فوكوياما يقرر أن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الحرة قد تحققتا في الثورة الأمريكية. واضح أنه توجد نغمة عنصرية تهيمن على هؤلاء المفكرين دون النظر إلى بحث القضية بكامل الموضوعية والحياد التام.

ولننظر الآن في طبيعـة نمو الحضـارة عند توينبى بشيء من التفصـيل فنمو الحضارة في رأيه لا يرجع إلى الامتداد الجغرافي للمجتمع ولا يرتد إليه. وبغض النظر عن أي شيء فإن الامتداد الجغرافي للمجتمع يرتبط بكل تأكيد بانهيار وانحلال الحضارة وليس بنموها. وعلى حد سواء فنمو الحضارة لا يتألف من العملية التكنولوجية ولا يرجع إلى زيادة السيطرة الاجتماعية على البيئة الطبيعية: "فليس ثمة علاقة متبادلة بين التقدم في التقنية والتقدم في الحضارة". ونمو الحضارة يتألف من "حرية الإرادة الباطنية التقدمية والتراكمية أو التعبير الذاتي للحضارة، وينظر إلى وجهة النظر في كل

([194]) Lowith Karl – **Meaning in History**: P:14.

"تحول" من خلال علاقات اجتماعية وداخل علاقات فردية، "والنمو انسحاب أو ارتداد" خلاق مستمر للأقلية الساحرة في المجتمع وفي العملية الجديدة الناجحة دائما، استجابات لتحديات جديدة للبيئة. فنمو الحضارة عبارة عن وحدة فمجتمعها يتألف من أقلية مبدعة تقلد بحرية وتتبعها الأغلبية ــ البروليتاريا الداخلية للمجتمع والبروليتاريا الخارجية لجيرانه الهمجيين. في مثل هذا المجتمع لا يوجد صراع دام ولا يوجد انشقاق صارم. إنه كيان متماسك. ونمو الحضارة يتجلى في إمكانيته السائدة، التي تختلف باختلاف الحضارات، الجمالية في الحضارة الهيلينية، الدين في الهندية، والميكانيكية العلمية في الغرب، وهكذا وكنتيجة فإن عملية النمو تعرض تكاملاً تدريجياً وحرية إرادة لنمو الحضارة والاختلاف بين مختلف الحضارات في النمو، هذا هو حل مشكلة نمو الحضارة.[195] فنمو الحضارة إذن يتألف من حرية الإرادة الباطنية التقدمية والتراكمية أو التعبير الذاتي للحضارة. ولا يرتد إلى الاتساع الجغرافي للمجتمع. وإنه أيضاً لا يرتد إلى العملية التكنولوجية ولا يرجع كذلك إلى زيادة المجتمع تحكما في البيئة الفيزيائية.

توضح عملية توينبى هذه أنه لا غائية في التاريخ، وكل ما يحدث في التاريخ ليس إلا تكراراً، فإحدى وعشرين حضارة قام توينبي ببحثها هي عبارة عن نماذج متكررة بصور مختلفة، وها هنا تختلف نظرة توينبى عن نظرة هيجل للتاريخ، فالتكرار المستمر عند هيجل هو خاصية طبيعية، فالطبيعة وحدها هي التي تكرر نفسها باستمرار ولا تأتى بجديد. والتاريخ عنده هو وحده الذي يأتي بجديد حتى يحقق هدفه النهائي.[196] ويسير فرنسيس فوكوياما على هذا النهج نفسه والتاريخ عنده كما هو عند هيجل ينتهي إلى غاية، هي عند هيجل شيخوخة التاريخ وعند فرنسيس فوكوياما نهاية التاريخ أي تمامه وقد

([195]) Sorokin – Modern Historical and social philosophies pp: 115 – 116.
([196]) Hegel **– The philosophy of History** P: 54.

تحققت عنده في الثورة الأمريكية.

وفي صيغة توينبى، "طبيعة انهيار الحضارات يمكن أن نوجزها في ثلاث نقاط : فشل قوة الإبداع عند الأقلية، وارتداد المحاكاة إلى جانب الأغلبية، ومن ثم فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع برمته" ففي الصورة الممتدة تسير هذه الصيغة كما يلي : إن الزمن في تاريخ أي مجتمع يشهد بأن الأقلية المبدعة تنحدر إلى مجرد أقلية سائدة تحاول أن تحافظ بالقوة على الموقف الذي توقف عن العطاء، وهذا التغير الحاسم في خاصية العنصر المسيطر يؤدى من جهة أخرى إلى انسحاب البروليتاريا [الأغلبية] التي لم تعد تعجب تلقائياً أو تقلد بحرية العنصر المسيطر. وهذه البروليتاريا حيثما تؤكد ذاتها، تنقسم منذ البداية إلى جزئين متباينين. فثمة "بروليتاريا داخلية" [أغلبية الأعضاء] و ... "بروليتاريا خارجية" بربرية وراء اللعبة التي تجسد المقاومة بكل قوة. إن هذا الشكل المنحرف يتألف من ثلاث أوجه وهي: [أ] انهيار الحضارات، [ب] انحلالها، و[ج] زوالها. وغالبا ما تفصل قرون بين مرحلة الانهيار والزوال، تبلغ فيما بينها آلاف السنين.(197) والمهم هنا أن الحضارات في مرحلة نموها تتسم بالوحدة والتماسك العضوي للمجتمع، فالمجتمع في مرحلة النمو يكون عبارة عن جسد واحد لا انشقاق فيه. أما في مرحلة الانحلال فإن المجتمع يفقد تماسكه ويصبح منقسماً على ذاته. وهذه العملية التي رسمها توينبى لا تعبر إلا عن عملية حيوية تمر بها جميع الحضارات وكأن هذا هو المصير المحتوم لكل حضارة تظهر على الأرض.

تكشف الحضارات في طور انحلالها عن وجود دول عالمية وكنائس عالمية، فالأقليات المبدعة كما يقرر توينبى تفشل في مرحلة الانحلال في أن تقدم سلسلة من الاستجابات الناجحة لتحديات جديدة دائمة. وبدلاً من أن يسكرها النصر فإنها تأخذ في "الارتكان على

(197) Sorokin – **Modern Historical and social Philosophies** p: 117.

قذائفها،" في "عبادة" القيم المترابطة بوصفها مطلقة، وتفقد جاذبيتها الساحرة ولا تقلدها ولا تتبعها الأغلبية. ومن ثم يتعين عليها استخدام القوة المتزايدة للسيطرة على البروليتاريا العالمية والخارجية. وفي هذه العملية تخلق الدولة العالمية، مثال ذلك إن الأقلية الهلينية السائدة قد خلقت الإمبراطورية الرومانية، بوصفها وسائل للمحافظة على ذاتها، ويقرر توينبى من جهة أخرى أن البروليتاريا الداخلية تنشق عن الأقلية الآن، وتصبح مستاءة وغير راضية، وغالباً ما تخلق كنيسة كلية ــ مثال ذلك، المسيحية أو البوذية ــ بوصفها مذهبها وتكوينها الخاص. في حين أن الدولة الكلية للأقلية المسيطرة تكون عبارة عن هلاك، والكنيسة الكلية للبروليتاريا الباطنية [على سبيل المثال، المسيحية] تصلح كجسر وأساس لـ "تبنى" حضارة جديدة [عن طريق الـ " انتساب" للحضارة القديمة].[198] فالدولة العالمية والكنيسة العالمية إذن علامتان على حضارة منحلة، يرجع السبب في نشأتهما إلى عجز الأقلية السائدة عن العطاء. ولاحظ توينبي أن الدهماء أنتجت الديانات السامية التي تنشد تجسيد ذواتها في كنائس عالمية، وأن البروليتاريا الخارجية أنتجت عصور الملاحم وهي تراجيديا للجيران الهمجيين".[199]

ويذهب توينبى إلى نفس المعنى في كتابه "الحضارة في الميزان: فيقرر أن النظام المطرد لانحلال المجتمع هو انقسامه إلى طبقة متمردة من الدهماء الكادحين وأقلية قوية مسيطرة يتضاءل عدد أفرادها يوماً بعد يوم. ولا تسير عملية الانحلال سيراً منتظماً بل تسير مهتزة على نوبات متعاقبة بين هزيمة وانتعاش ثم هزيمة ثانية وهكذا. وفي الانتعاش الأخير تنجح الأقلية المسيطرة مؤقتا في القضاء على داء الانقسام الفتاك الذي يهدد المجتمع من الداخل، فتؤلف من هذا

([198]) **Ibid** PP: 117 – 118.

([199]) Toynbee Arnold J. **A Study of History** – 7 A universal States – [oxford university Press London – New York – Toronto – 196] P : 1

المجتمع دولة عالمية تفرض عليه السلام. وفي داخل نطاق الدولة العالمية التي تؤلفها الأقلية المسيطرة تنشئ الدهماء كنيسة عالمية، وبعد أن تحدث الهزيمة التالية التي تتلاشى فيها الحضارة المضمحلة تماماً قد تواصل الكنيسة العالمية حياتها لتصبح النفخة التي تنبثق منها في النهاية حضارة جديدة.[200]

لقد تعرضت نظرية توينبى لانتقادات لاذعة ومنها أن توينبى ليس مؤرخاً إميريقياً أو لاهوتياً جيداً. وبدلاً من مناظرة أوغسطين وكل آباء الكنيسة أي أن المسيحية هي الأنباء الأخيرة لأنها الأنباء الخيرة ولأن الله تجلى بذاته مرة واحدة في التاريخ فقط ومن أجل الجميع، فإنه يتساءل عن الأسس الفلكية. وبدلاً من التثبت عن طريق معرفة الإيمان أن المسيحية حقيقة أو عن طريق معايير التاريخ أنها كانت ذات مرة ناشئة وهي لهذا تكون الآن قديمة، فإنه أشار إلى الاكتشافات العلمية الحديثة للجيولوجيين والفلكيين وهي التي قد غيرت على نطاق واسع مقياس عصرنا، الذي تكون عليه بداية التقويم المسيحي تاريخاً جديداً إلى أبعد حد.

ولكن كيف يمكن أن نستخلص من "حقيقة" فلكية "دلالة" تاريخية دينية أيضاً ؟ إنه اعتقاد ساذج، بغض النظر عن الدليل الفلكي وبغض النظر أيضاً عن الدراسة الإمبريقية للتاريخ، التي أدت بتوينبى إلى التأكيد على أن المسيحية تظل حادثة جديدة وإنها سوف لا تنجو فقط من حضارتنا الغربية بل حتى تصبح دين العالم. إنه يعتقد أن الاتحاد التقني للعالم الحديث يمكن أن يخدم غرضه التاريخي "عن طريق تزويد المسيحية لكي تنتشر بتكرار العالم الشاسع للإمبراطورية الرومانية بصورة كاملة". فماذا يحدث أليست "المسيحية يمكن أن تكون يسارية بوصفها وريث روحي لكل العلاقات السامية الأخرى... ولكل الفلسفات من اخناتون إلى هيجل، بينما الكنيسة المسيحية بوصفها

---

[200]) توينبي ــ **الحضارة في الميزان** ـ ترجمة أمين محمود الشريف ص: 21.

تكويناً، "يمكن أن يكون يساريا شأنه شأن الميراث الاجتماعي لكل الكنائس الأخرى وكل الحضارات."[201] وخلاصة هذا كله أن دراسة توينبي للتاريخ ليست إلا عملاً دينياً في المقام الأول.

أورد توينبي في مؤلفه دراسة التاريخ، أن الحضارات تقوم وتضمحل، وادعى أن الغرب لن يهرب من هذا المصير. وقد انتقد المؤرخون المحترفون توينبي بوصفه تأملياً، ويظل عمل توينبي مع ذلك له أهمية كتحدٍ للاتجاه الأوربي المركزي في المعرفة التاريخية التقليدية.[202] يقولPaul M. Sweezy إن " الهدف الحقيقي من دراسة التاريخ ينبغي أن يكون هو اكتشاف وتحليل وإيضاح القوانين الداخلية للتغير والتطور الاجتماعي. لقد كان توينبي يتتبع هذا الغرض الذي لابد أن يستبعد منذ البداية المذهب الكارثي من "الفلسفة المعاصرة" في جميع الحضارات، ولابد أن يركز على مشكلات التنوع والتطور بدلاً من التركيز على دورة الحياة الموحدة لأفراد نوع واحد ثابت على نحو مفترض."[203] وبعد هذا الوصف الشامل لعمليات قيام واضمحلال الحضارات نتحول إلى البحث في عملية التوفيق والتأليف بين موقفين متعارضين، بين الميعاد المسيحي من جهة وبين عملية قيام وسقوط الحضارات من جهة أخرى.

ثالثاً: الدين والحضارة:

إن برنامج توينبى المقترح لقيام وسقوط الحضارة هدمته مقدماته اللاهوتية وهي التي جعلت عمله الضخم عملاً ثبوديسياً أكثر منه عملاً تاريخياً.[204] وفضلاً عن ذلك في حضارته في الميزان، فإن

([201]) Lowith Karl – **Meaning in History** P : 14 – 15.
([202]) **Grolier Academic Encyclopedia** – Volume 19[Grolier international 1987] P : 257.
([203]) Sweezy Pall M. – **the Present History** – Essays and Reviews on Capitalism and Socialism- [Monthly Review Press New York 1962] P: 34.
([204]) Barnes **– History of Historical writing** P: 378.

توينبى قد غير إلى حد ما موقفه، وبدلاً من أن يجعل الدين جسراً بين سقوط وقيام الحضارات، فإنه جعل الآن قيام وسقوط الحضارات المتتالية في مجرد وسائل ثانوية من أجل نمو الدين. فالعملية التاريخية عنده أصبحت بأسرها هكذا ثيوديسية ـ أي تحقيق تدريجي، في هذا العالم "للوصول إلى معرفة أفضل لله والوصول إلى محبته بصورة أكثر قرباً على طريقته الخاصة.[205] فإطاره التاريخي يرتكز على انحرافات لاهوتية، وعجائب، وطرائف وآثار يمكن أن تفزع أي طالب جامعي متبصر عقلانياً.[206] فهدف توينبي من دراسة التاريخ هو نمو الدين. ولم يعد الدين عنده نقطة التقاء بين حضارة سابقة وأخرى لاحقة تابعة لها. إنه انطلق في دراسته للتاريخ من مقدمات لاهوتية مما آثار ضده العديد من الانتقادات.

ويوضح لنا توينبى كيف يحدث انشقاق في جسد الحضارة وروحها فيقرر بأن البروليتاريا الخارجية تنظم ذاتها وتأخذ في مهاجمة اضمحلال الحضارة بدلاً من الكفاح على أنه انخراط فيها. وعلى هذا النحو يدخل الانقسام جسد الحضارة وروحها وينشأ عنه زيادة الفرقة والحروب القتالية التي تقود إلى الدمار. الانقسام في الروح الذي يتجلى بذاته في التغير العميق في إدراك وسلوك أعضاء المجتمع المنحل. ويقود إلى ظهور أنواع شخصية متدفقة و"منقذين": أي الملاك الرئيسي والمستقبلية [المنقذين بالسيف]، والرواقية المجردة وغير المكترثة، وأخيراً ـ يتبدل المنقذون الدينيون، ويثبتون في عالم روحي لله.[207]

ولكن عبثاً كل هذا وباستثناء التجلي فإن كل هذه الجهود و"المنقذين" لا توقف الانحلال. والطريق المثمر فقط يتحول إلى طريق التجلي، وطريق تحول من الهدف والقيم إلى مملكة الله الروحية.

([205]) Sorokin **– Modern Historical and social philosophies** PP: 119 – 120.
([206]) Barnes **– History of Historical Writing** P: 396.
([207]) Sorkin – **Modern Historical and social philoso**phies P: 119

فإنه ربما لا يوقف انحلال الحضارة، لكن قد يصلح كبذرة لظهور وتطور حضارة جديدة متولدة. ومن خلال ذلك، إنها تتحرك للأمام في عملية مستمرة لارتقاء الإنسان إلى الإنسان الأعلى، ومن "مدينة الإنسان إلى مدينة الله،" بوصفها النهاية الحقيقية للإنسان والحضارة. "إن هدف التجلي هو أن يمنحها الضوء الذي ينفذ في الظلام... إنه يستهدف بالبحث مدينة الله لكي يعيد حياتها إلى الفعل... فهدف التجلي هو هكذا مملكة الله".(208)

ولكن كيف يمكن للإيقاع "العنصري" من الين واليانج ودورة النمو والانحلال أن تجارى الاعتقاد بهدف ذي معنى و"التحول التقدمي" لحقيقة سامية في التاريخ ؟ وكيف يمكن "للاقتصادي الحق" شأن توينبى، في أسلوب النيومان الكاثوليكي، المسمى التوزيع المحكم، أن يتصالح مع التأمل اليوناني والصيني ؟ وتتمثل إجابة توينبى في أن الدوران المستمر لعجلة ليس تكرار بلا معنى إذا كان في كل دورة يحمل العربة التي تقربه أكثر إلى هدفه. فهذا التشبيه، الذي يصور له ارتباطاً بين الدورة الكلاسيكية والميعاد المسيحي Christian eschaton، يفترض أن العجلة تحمل العربة [الدين] مع الموجه [الله] الذي يعرف كيف يوجه قوة الطبيعة إلى ما وراء كل هدف.(209) فحركة الحضارات كما يزعم توينبى في كتابه "الحضارة في الميزان" يمكن أن تكون دائرية ومتكررة، بينما حركة الدين يمكن أن تكون على مستوى أعلى فردية مستمرة. "يمكن أن تكون صالحة ومدعومة في عمليتها السماوية عن طريق دورات ميلاد وموت الحضارات.(210)

لقد حاول توينبى التوفيق بين نظريتين متعارضتين في التاريخ، أولهما أن التاريخ يتسم بالطابع الدوري، وهذه هي نظرة

---

(208)**Ibid** P: 119.
(209) Lowith Karl-**Meaning in History** P : 16 .
(210) Sorkin Modern **Historical and social philosophies** P: 120

اليونان والهنود إلى التاريخ. وثانيهما هو النظر إلى التاريخ على أنه تنفيذ قاهر ومطرد على المسرح الضيق لهذا العالم لخطة إلهية. وهذه هي نظرة أنبياء إسرائيل ويهوذا وإيران. وقدم توينبى تشبيهاً مثيراً لهذه العملية. فالعربة إذا أريد لها أن تسير قدماً في الطريق الذي رسمه سائقها، وجب أن تحمل على عجلات تدور على وتيرة واحدة والأمر بالمثل فإن الحضارات تقوم وتسقط، وتولّد حضارات أخرى حالة سقوطها، فقد يكون ثمة مصير محدد لغرض أسمى من غرض الحضارة كلها يسرع بالتقدم إلى الأمام. وقد يكون التعلم الذي يأتي بالتألم الناشئ عن إخفاق الحضارات هو الوسيلة الفعالة في التقدم طبقاً لخطة إلهية.[211]

إن عمل روح الأرض كما ينسج ويجذب خيوطه على منول الزمن، هو تاريخ الإنسان المعاصر كما يتجلى هذا بذاته في تكوين ونمو وانهيار وانحلال المجتمعات الإنسانية. وفي كل اضطراب الحياة هذا... فإننا يمكن أن نسمع دقة الإيقاع العنصري... من التحدي والاستجابة والانسحاب والارتداد والاضطراب والتجمع والظهور والانتماء والاتحاد والانقسام والتناسخ. فهذه النغمة العنصرية هي عبارة عن البديل الحقير للين واليانج. ولم يكن العود الأبدي للدوران تكراراً بلا جدوى لو أنه في كل تحول يحمل الأداة التي تجعله أكثر قرباً لتحقيق هدفه، ولو أشار "التناسخ" إلى ميلاد أي شيء جديد... عندئذ فإن دوران الوجود لن يكون مكيدة شيطانية تماماً لإيقاع العذاب الأبدي على رءوس الهالكين. والموسيقى أي تناغم الين واليانج البغيض هي أغنية... الإبداع والإبداع لن يكون خلاقاً إن لم يبتلع في جوفه كل الأشياء في الأرض والسماء، بما في ذلك نقائضه الذاتية.[212]

---

[211]) أرنولد توينبى ـ **الحضارة في الميزان** ـ ترجمة أمين محمود الشريف ص: 22ـ 23.

([212]) Sorokin **Modern Historical and social philosophies** P : 120.

التاريخ الكلى للعالم والنظرية الغائية

"فرنسيس فوكوياما"

أولاً: فوكوياما والغائية التاريخية:

إن للحتمية التاريخية مظهر آخر ويعني به إيزيا برلين مظهر الغائيين. وأنصار الغائية يتصورون أنه من المحتوم إتباع الأحداث لغائية من نوع ما، إذ أن الغائية تقابلها الفوضى على الطرف الآخر، ووجود الروابط غير المعقولة بين أشياء. ويرى برلين أن أصحاب الاتجاه الغائي يتصورون وجود نظام سامٍ أو علوي يفرض على الأحداث بحيث لا يمكن فهمه أو إدراكه إلا إدراكاً جزئياً ومن هنا يتوجب علينا إدراك هذا النظام أولاً ثم تطبيقه على الأحداث التي نصادفها في الواقع لأن ذلك النظام قد تم وضعه أولاً وبعد ذلك قد جاءت الأحداث، ومعنى هذا أن الأحداث عملية عرضية بالنسبة لهذا النظام حيث إن هذا النظام موجود سواء وقعت الأحداث أم لم تقع.[213] وفي إطار الوصف الدقيق لمفهوم الغائية التاريخية كما تصوره برلين نلاحظ وجود سمة مشتركة بين أنصار النظرية الدورية وأنصار الاتجاه الغائي وهي الحتمية. وسنحاول الآن النظر في الغائية التاريخية في الفكر المعاصر.

لقد قسم هيجل مشروعه في التاريخ إلى عدة مراحل متعاقبة انتهت بشيخوخة التاريخ ونهايته وفيها تحققت الحرية تحققاً كاملاً وتجلى هذا التحقق في العالم الجرماني.[214] وفلسفة التاريخ عند هيجل تنتهي بالثورة الفرنسية. والثورة الفرنسية هي النهاية في التاريخ بالمعنى الذي يمثل العقل في حالة من الحرية المطلقة، وشعوره بالقدرة على تغيير العالم وتشكيل الحياة السياسية والاجتماعية وفقاً لإرادته

([213]) Berlin Isaiah, **Four Essays on Liberty** PP: 54 – 56.

([214]) Hegel **the philosophy of history** pp: 18 – 19 , 456

الخاصة. وفي فلسفة التاريخ يصف هيجل مجرى التاريخ بأنه ليس إلا تقدم الوعي بفكرة الحرية.[215] هنا تبدو الغائية واضحة، فهي تكمن في التأكيد على نهاية التاريخ، تلك النهاية التي جعلها هيجل مرتكزة على الثورة الفرنسية فهذه الثورة هي ذروة التاريخ ونهايته.

إن مسار الشمس هو رمز لمسار الروح؛ وكما أن ضوء الشمس الطبيعية ينتقل من الشرق إلى الغرب، فكذلك ضوء شمس الوعي الذاتي. فأسيا هي الشرق المحدد أو البداية المطلقة، وأوربا هي الغرب المحدد أو نهاية التاريخ. فلحظاتها، أو مراحلها أو عصورها العظيمة هي ثلاثة من حيث العدد ـ الحقبة الشرقية، الحقبة اليونانية الرومانية، والحقبة الحديثة أو الحقبة الجرمانية. [216] إن الروح الألمانية هي روح العالم الجديد، ونهايتها هي إدراك الحقيقة المطلقة بوصفها التحديد غير المحدد للحرية، تلك الحرية التي لها صورتها المطلقة الخاصة باعتبارها مضمونها. وقدر الشعوب الألمانية هو أن تحمل المبدأ المسيحي مبدأ الحرية الروحية.[217] فالصورة التي رسمها هيجل ورمز إليها بضوء الشمس في حركتها تصور التاريخ على أنه قد بدأ من نقطة محددة وانتهي في نقطة محددة، أو كما ذكر هو أن التاريخ بدأ من أسيا وانتهي في أوربا.

وبمزيد من الإيضاح يذكر فوكوياما(*) أن هيجل كان يؤمن بأن للتاريخ نهاية. ولا يعنى هذا عنده كما يرى فوكوياما توقف

([215]) Singer Peter – **Hegel** – [Oxford university Press 1982] PP: 66 – 67.

([216]) Barnes Harry Elmer **A History of Historical Writing** P : 196

([217]) Friedrich Carl J. – **The Philosophy Of Hegel** [The Modern Library New York 1954] PP: 88 – 89.

(*) ولد فرنسيس فوكوایاما في 27 أكتوبر، 1952 في مدينة شيكاغو وحصل على شهادة الليسانس من جامعة "Cornell" في الكلاسيكيات وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة "Harvard" في العلم السياسى وتزوج من لورا هولمجرن "Laura Holmgern" ولديه ثلاث أطفال.

ومن أهم مؤلفات دكتور فوكوياما كتابه الشهير، وهو نهاية التاريخ وخاتم البشر، "The End of History and The Last Man" الذي نشر في عام 1992 وقد ظهر فيما يزيد عن عشرين

الأحداث الناجمة عن الولادة والموت والتفاعلات الاجتماعية بين البشر، كما لا يعنى أن معارفنا عن العالم ستتوقف عن النمو. ويذكر أن هيجل قد عرف التاريخ بأنه تقدم الإنسان صوب مستويات أرقى من العقلانية والحرية. ولهذا المسار نقطة نهائية منطقية هي بلوغ الوعي المطلق بالنفس. وهذا الوعي بالنفس عنده قائم في نظامه الفلسفي، كما أن الحرية الإنسانية مجسدة في الدولة الليبرالية الحديثة التي ظهرت في أوربا في أعقاب الثورة الفرنسية، وفي رأي فوكوياما أيضاً كما يقرر هو نفسه في أمريكا الشمالية في أعقاب الثورة الأمريكية. ويرى أن ماركس اتفق مع هيجل على احتمال انتهاء التاريخ، متنبئاً ببزوغ شكل نهائي للمجتمع، خال من التناقضات، يكون في تحقيقه نهاية المسار التاريخي. وهو تحقيق المدينة الفاضلة، الشيوعية العالمية التي ستضع حداً للصراع الطبقي بصورة نهائية.[218] فالتاريخ عند هيجل وماركس بهذا المعنى كما أوضح فوكوياما يتسم بالغائية لا بالطابع الدوري.

أدت الغائية في التاريخ بهيجل وماركس إلى التأكيد على وجود شكل اجتماعي نهائي تتوقف عنده مسيرة التاريخ. فالتاريخ عند هيجل ينتهي بتحقيق الحرية والمساواة بصورة كاملة. والماركسية تأخذ في اعتبارها كيف يتحول شكل التنظيم الاقتصادي الاجتماعي

طبعة أجنبية. وقد وجدت قوائم المبيعات قبولاً في الولايات المتحدة، فرنسا، إليابان، وتشيلى. وكتابة الأكثر حداثة هو الفضائل الاجتماعية وإيجاد الرفاهية The Social Virtues and the creation of prosperity نشر في يوليو سنة 1995 إنه متوفر فيما يزيد عن عشرين طبعة أجنبية فالأوربى أطلق عليه في سنة 1995 "كتاب العام للعمل" وكان على قمة عشر كتب أعمال في قائمة عام 1995.

وقد كتب دكتور فوكاياما باستفاضة عن موضوعات متصلة بتساؤلات تخص الديمقراطية والاقتصاد الدولى السياسى. وقد ركز في السنوات التالية، علىدور الثقافة ورأس المال الاجتماعي في الحياة الاقتصادية الحديثة. وقد كتب في الماضي وإلى حد بعيد عن السياسة السوفيتية الأجنبية في العالم الثالث. ويعكف الآن على كتاب يقع تحت عنوان تمزيق الإغريق وهو الأصل في النظام الاجتماعي "يمكن الرجوع إلى شبكة المعلومات عن حياته".

[218]) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ـ ترجمة / حسين أحمد أمين ص: 72– 73.

إلى شكل آخر عبر الصراع الطبقي. وزعم إنجلز وماركس في الأيديولوجية الألمانية1846 بأن المجتمعات البدوية تتحول إلى مجتمعات زراعية مستقرة وهي التي تقوم على علاقات إقطاعية لملكية الأرض. وفي النهاية ينهار الإقطاع بظهور طبقة من الحرفيين الأثرياء وطبقة رأسمالية برلمانية خاصة. وهذه الطبقة الرأسمالية البورجوازية سوف تنهار في النهاية عن طريق طبقة البروليتاريا أو الطبقة الكادحة وهم الذين يعدون عملهم مفخرة من أجل الكسب. ولكن بعد فترة قصيرة فإن صرامة ديكتاتورية البروليتاريا التي انهارت فيها الطبقة الرأسمالية ودولتها أقامت مجتمعاً شيوعياً لا طبقياً.(219) يعمل فوكوياما على إثبات أن الغائية نظرية أشد تماسكاً وأحكم منطقاً من النظرية الدورية، هذا ما أراد أن يثبته في كتابه " نهاية التاريخ".

إن التاريخ الغائي عند فوكوياما يعنى أنه ليس بوسع أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يتجاوزه مجتمع ما، أن يتكرر في نفس المجتمع [رغم أن المجتمعات المختلفة في المراحل المختلفة من تطورها قد تكرر نمطاً مشابهاً من التطور]. والنظريات الخاصة بدورات التاريخ أو عفوية أحداثه في نظر فوكوياما لا تستبعد احتمال التغير الاجتماعي وقدراً محدوداً من مظاهر الانتظام في عملية التطور، بيد أنها لا تحتاج إلى أي مصدر للعلية التاريخية. كذلك فإن عليها أن تقر أيضاً مساراً للتحلل يتلاشى بمقتضاه تماماً الوعي بإنجازات الماضي. وذلك لأنه بدون احتمال النسيان الكامل للتاريخ، ستؤسس كل دورة على أساس من خبرات الدورات السابقة ولو بقدر ضئيل.(220)

ثانياً: نظرية فوكوياما في التاريخ :

---

(219) Priest Stephen - Jean - Paul Sartre- Basic Writing [London and New York 2000] PP : 300 - 301

220) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ـ ترجمة حسين أحمد أمين ص : 77.

تتمثل الغائية في التاريخ عند فرنسيس فوكوياما في وجود دولة متجانسة. وتتألف عنده هذه الدولة المتجانسة من الرأسمالية الليبرالية في مجال الاقتصاد والديمقراطية الليبرالية في ميدان السياسة.

والحرية في نظر فوكوياما تمثل نهاية التاريخ، إنها المحور الأساسي الذي يدور حوله التاريخ العالمي، يقول فوكوياما " إن أكثر محاولات كتابة تاريخ عالمي قد كانت جدية ومنطقية، تُرى منذ البداية، أن المحور الرئيسي للتاريخ هو نمو الحرية، فليس التاريخ سلسلة عمياء من الأحداث، وإنما هو كل ذو مغزى نمت فيه أفكار البشر حول طبيعة النظام السياسي والاجتماعي العادل ومضى بها إلى غايتها" [221] يشيد فوكوياما في هذا الصدد بنظريات التاريخ التي تؤكد على أثر الحرية وأهميتها في التاريخ ويرفض النظريات التي تفسر التاريخ تفسيراً حتمياً، إنه ينحاز إلى المسيحية وكانط وهيجل والكسندر كوجيف في القرن العشرين. بينما التصور اليوناني للتاريخ عنده وكذلك النظريات التي سارت على شاكلته في القرنيين التاسع عشر والعشرين قد فشلت في كتابة تاريخ عالمي. فالتاريخ الكلي للعالم عند فوكوياما إذن يتجه نحو الحرية بوصفها غايته النهائية.

تحدث أفلاطون في جمهوريته عن أن للروح ثلاث قوى وهي : الشهوة، والعقل وما يسميه الثيموس أي "الهمة والشجاعة" أو "القوة الغضبية".[222] وعلى أساس قوى الروح الثلاث هذه وضع فوكوياما نظرية في التاريخ تؤكد على الغائية في التاريخ.

فالكثير من مظاهر السلوك البشري كما يقرر فوكوياما يمكن تفسيره بأنه امتزاج بين القوتين الأوليين، الشهوة والعقل. فالشهوة عنده تدفع الناس إلى السعي من أجل الحصول على أشياء خارجهم، في حين يبين لهم العقل [أو التقدير الواعي] أفضل السبل للحصول على هذه

---

221) **المرجع السابق** ص: 62.

222) **المرجع السابق ص:** 12 ــ 13.

الأشياء. غير أن هناك أيضاً سعياً من جانب البشر إلى نيل الاعتراف بقدرهم، أو الاعتراف بقدر الأشخاص أو الأشياء أو المبادئ التي يرون لها قدراً كبيراً.[(223)]

وبالبحث في هذه النقطة نجد المنفعة التي تنشأ عن الامتزاج بين الشهوة والعقل، فهذه المنفعة تعد التربة الخصبة لنمو الرأسمالية. وهذه النظرة لا تعبر عند فوكوياما إلا عن الغائية في التاريخ. والثيموس تنتهي كذلك إلى غاية محددة وهي الديمقراطية. وباختصار فإن التاريخ لا يعيد نفسه كما تصوره الإغريق القدماء وشبنجلر وتوينبي في العصر الحديث.

ويوضح فوكوياما هذه العملية التي تتحكم في التاريخ بقوله " إن الرغبة والعقل يكفيان معا لتفسير عملية التصنيع وتفسير جوانب كثيرة من الحياة الاقتصادية بوجه أعم. غير أنهما لا يستطيعان أن يفسرا النضال من أجل الديمقراطية الليبرالية الناشئ عن الثيموس، أو ذلك الجانب من الروح الذي يتطلب الاعتراف والتقدير".[(224)] ومن هنا فإن قوى الروح الثلاث الشهوة، العقل والثيموس هي العناصر الأساسية التي تتحكم في التاريخ، وإذا أردنا كتابة تاريخ عالمي حقيقي فعلينا أن نضع في اعتبارنا هذه العناصر. وما الدولة العامة المتجانسة التي يمكن أن تظهر في نهاية التاريخ إلا نتاج هذه القوى الثلاث.

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا كيف تحقق قوى الروح هذه ذاتها وتعمل عملها داخل الدولة العامة المتجانسة ؟ ويجيب فوكوياما بأن الدولة العامة المتجانسة ترتكز على أساسين: الاقتصاد والاعتراف. فالمسار التاريخي الإنساني الذي يؤدي إلى تلك الدولة كان يدفعه إلى الأمام محركان متساويان: الازدهار المستمر في العلوم الطبيعية الحديثة، والسعي إلى نيل الاعتراف. فأما الأول فنابع من

---

[223]) **المرجع السابق ص:** 13.

[224]) **المرجع السابق ص:** 14..

القوة الشهوانية للنفس التي تحررت في أوائل العصر الحديث واتجهت إلى تكوين الثروات بلا حدود بفضل تحالف الرغبة والعقل، وذلك بالنظر إلى الارتباط الوثيق بين الرأسمالية والعلوم الطبيعية الحديثة. أما الصراع من أجل نيل الاعتراف فنجم عن [الثيموس].(225) إن هذين العنصرين وأعني بهما الاقتصاد والاعتراف يرتدان في النهاية إلى قوى النفس الثلاث، فالاقتصاد ينمو بفضل التقدم في العلوم الطبيعية، وهذا التقدم في العلوم الطبيعية إنما يتحقق نتيجة للرغبة والعقل. والحاجة إلى الاعتراف والتقدير إنما ترجع إلى الثيموس وهي التي تتسم بالحرية.

وخلاصة هذا كله أن الرغبة والعقل يعملان على المحافظة على الذات بينما الثيموس هي القوة الروحية التي تشعر الإنسان بأنه حر. والتاريخ الكلي للعالم على هذا الأساس لا يمكن فهمه إلا في ضوء هذه القوى ومن ثم فالاقتصار على جانب واحد يجعل وصف التاريخ غير كامل.

ثالثاً: التاريخ وآلية الرغبة :

لقد رفض فوكوياما التفسير الدوري للتاريخ. وانحاز إلى الجدل الهيجلي، فهو في نظره المنطق الحقيقي الذي يسير بمقتضاه التاريخ. إن فوكوياما بدأ من الطرف المضاد للماركسية واستخلص من نظرية هيجل نتائجها. فبدلاً من الاقتصاد الشيوعي كما هو الحال عند الماركسية فإن الجدل سيؤدي بنا إلى الرأسمالية الحرة أو اقتصاديات السوق، وتبعاً لنظرية هيجل فإن التاريخ سيتجه صوب الديمقراطية الليبرالية.

225) **المرجع السابق ص:** 184..

أورد فرنسيس فوكوياما في مواضع عديدة من كتابه نهاية التاريخ وخاتم البشر الكثير من العبارات التي أعرب فيها عن إعجابه بنظرية هيجل في التاريخ، والتاريخ في نظره إنما يتحرك في مسار ديالكتيكي يتجه صوب غاية محددة وهي الحرية. والنقطة الأساسية التي ينطلق منها فوكوياما في مجال الاقتصاد ليصل إلى الرأسمالية الليبرالية هي المنهج العلمي الذي أدى إلى تقدم العلوم الطبيعية في القرون الأربع الحديثة. فإذا كان التاريخ في نظره لا يعيد نفسه أبداً فلابد أن هناك آلية دائمة وواحدة عنده، توجه مساره وتتحكم فيه. [226] فنظريات التعاقب الدوري للحضارات لا يمكنها أن تقدم تفسيراً صحيحاً للتاريخ. والمنطق الجدلي هو المنطق الوحيد الذي يحكم حركة التاريخ بأسره.

لقد كانت العلوم الطبيعية الحديثة مصدر إلهام للكثيرين أمثال شبنجلر وتوينبي وفوكوياما وغيرهم. فاشبنجلر اعتقد أن التاريخ عليه أن يسير على نمط علوم الطبيعة وذلك باستخدام الحدس أكثر من استخدام المناهج العلمية الخالصة. فالتاريخ عنده يستند على التأمل والمقارنة والتأكد الداخلي المباشر والتقدير الحقيقي للعواطف.[227] وتحدث أيضاً توينبي عن ثلاث وسائل مختلفة لمعاينة موضوعات تفكيرنا وهي: الأولى تحقيق الوقائع وتسجيلها، الثانية استخلاص قوانين عامة عن طريق دراسة مقارنة للوقائع المحققة، الثالثة إعادة تصوير الوقائع بطريقة فنية في مصنف خيالي.[228] أما فوكوياما فإنه اعتبر منذ البداية أن العلوم الطبيعية الحديثة هي الآلية التي نفهم من خلالها الغائية في التاريخ.

---

[226]) **المرجع السابق ص:** 77.

[227]) روبرت لافون . جرامون . **قضايا الساعة** . ترجمة / نادية القباني، ص 69.

([228])Toynbee Arnold J. **Astudy of History by Somervell** D.C. p;43.

ــ أرنولد توينبي . **مختصر دراسة التاريخ** . ترجمة / فؤاد محمد شبل، ص 72.

ومن ثم فإنـه ربط بيـن هـذه العلوم والاقتصاد.

إنـه المنهج العلمي الـذي اتبعـه ديكارت وجاليليو وبيكون وغيرهم. فكان لجاليليو تأثيـراً كبيـراً في الفيزيـاء قرابـة نصف قـرن حتى ظهر عمل إسحاق نيوتن، الـذي استنتج فيـه كيف تستخـدم ملاحظـات القمر والحركـات الكوكبيـة في وضع نظريـة رياضيـة للأجسـام الثقيلة تلك التي صححت قوانيـن جاليليو.[229] فالمنهج العلمي الـذي يقـوم على الملاحظـة وليس التأمـل الميتافيزيقي العقيم هـو وحده الذي أدى إلى التقـدم.

وعند بيكون سنصلَ عن طريق النهوض بالعلم وتطويره، وعن طريق البدء بالملاحظة ومن ثم تطوير النظريات تطويراً يصل بها إلى درجة من التحديد، عن طريق سلم الاستقراء سنصل إلى أشد النظريات أساسية، ألا وهي الميتافيزيقا العلمية. فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملي، وإنما بالمنهج الاستقرائي وهي جزء من الفلسفة الطبيعية.[230] وغالباً ما يستخدم تعبير الفلسفة الطبيعية، لاسيما في الأدب الخاص بتاريخ العلم على وجهيـن: فإما أنه يستخـدم بطريقة مفارقة باعتباره مرادفاً لـ "العلم" ــ أي المفارقة التاريخية،منذ أن استحدث القرن التاسع عشر "العلم" باعتباره تعبيـراً يـدل على، الوحـدة المفترضة، منهجيـاً وتكوينيـاً، لكـل بحث في الطبيعة. أو بمزيـد من التبريـر، أنـه يستخـدم بوصفـه مرادفـاً لـ "العلوم"، ويعنى وسيلة من التقاليد الضيقـة للتطبيق العقلي الـذي وجـد في المرحلة الحديثـة المبكرة على غرار التصميمات الكلاسيكيـة، كالفلك، والبصريـات، والميكانيكا، والتشريح، والنظرية الموسيقيـة،

([229]) Stephen Gaukroger , **John Schuster and John Sutton** – Deseartes, Natural Philosophy – [London and New York – 2000] Pp: 126 – 127.

[230]) دكتور محمود رجب ــ **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين** ــ الطبعة الثانية [دار المعارف 1986] ص : 235.

وما شابه ذلك. وفضلاً عن هذا، يكون الكلام بصورة دقيقة في المرحلة الحديثة المبكرة عن تعبير "الفلسفة الطبيعية" دالاً على محاولة في شرح طبيعة المادة، البناء الكوني لتلك المادة، مبادئ العلية، والميثودلوجيا من أجل اكتساب مثل هذه المعرفة الطبيعية أو تبريرها بطريقة نسقية.[231] إن التقدم في العلوم الطبيعية بفضل استخدام أساليب جديدة في التفكير سيؤدي حتماً في نظر فوكوياما إلى الرأسمالية الليبرالية أي اقتصاديات السوق.

فالمنهج المرتبط بجاليليو وبيكون وديكارت كما يعلن فوكوياما، يفترض إمكانية معرفة كُنه الطبيعة ومن ثم السيطرة عليها، وهو ما يخضع بدوره لمجموعة من القوانين المترابطة العالمية. وتتسم المعرفة بهذه القوانين بأنها تراكمية. فمنذ زمن بعيد ظلت المعارف العلمية تتراكم، وكان تأثيرها متواصل في تشكيل الطبيعة الأساسية للمجتمعات البشرية. وثمة تغيرات كيفية طرأت على العلاقة بين المعارف العلمية والمسار التاريخي بظهور العلوم الطبيعية " الحديثة ". ولم تكن إمكانية السيطرة على الطبيعة كما يرى فوكوياما التي وفرتها العلوم الطبيعية الحديثة قائمة في جميع المجتمعات. وإنما أتيح ابتكارها عند نقطة تاريخية معينة بفضل بعض الأوربيين. غير أنه باكتشاف المنهج العلمي أصبح المنهج ملكاً شائعاً بين الناس جميعاً، وفي متناول الجميع. فاكتشافه أحدث قسمة أساسية غير دورية في الزمن التاريخي إلى الفترة السابقة عليه والفترة التالية له.[232] هنا وفي هذه النظرة ليس ثمة تكرار للأحداث التاريخية، فالتاريخ عند فوكوياما لا يعيد نفسه. والعلوم الطبيعية الحديثة عنده هي آلية الرغبة التي تمكننا من فهم التاريخ، إذ أنها تتجه نحو غاية وهي الرأسمالية.

([231]) Stephen Gaukroger, **John Schuster and John Sutton - Descartes, Natural Philosophy** PP : 1 - 2

[232]) فرنسيس فوكوياما . **نهاية التاريخ وخاتم البشر** . ترجمة / حسين أحمد أمين، ص: 66، 78.

وبمزيد من الإيضاح نقول أن العلوم الطبيعية في مجموعها تحقق لنا هدفين أساسيين: أحدهما عملي والآخر نظري. أما الهدف العملي فهو تحقيق الرفاهية للإنسان وتقديم أسباب الراحة والطمأنينة في حياته العملية، وهذا الهدف هو الذي عناه فرنسيس بيكون بعبارته المشهورة "المعرفة قوة" أي أن العلم هو أداتنا للسيطرة على الطبيعة ولاستغلاله لراحة الناس ورفاهيتهم. وأما الهدف النظري للعلوم فهو محاولة فهم العالم الطبيعي حولنا وما يحدث فيه من ظواهر ووقائع ووصفه، وفهم هذا العالم هو جعله مقبولاً لدى العقل.[233] في إطار هذه النظرة نلاحظ أن الهدف العملي للعلوم الطبيعية في مجموعها هو الذي استفاد منه فوكوياما في إقامة نظريته التاريخية، وهذا أمر طبيعي بالنسبة له فهو أمريكي غارق في الواقع العملي المتمثل في الاقتصاد.

وعندما يتحدث فوكوياما عن الغائية في التاريخ نجد أنه يقوم بعملية ربط بين الرغبة والعقل وبين التصنيع والإنتاج أي الاقتصاد، ومن ثم تكمن وظيفة العلوم الطبيعية، وهي الآلية الدائمة التي توجه مسار التاريخ وتتحكم فيه. يقرر فوكوياما أن العلوم الطبيعية تمثل النشاط الاجتماعي الهام الذي يتفق الناس على أنه يتسم بالنمو والتراكم والغائية. والمجتمعات التي شهدت نمو العلوم الطبيعية قد كانت لها نفس التأثير الذي أحدثته تلك العلوم فيها.[234] والخلاصة عنده إذن أن العلوم الطبيعية الحديثة وازدهارها وما يترتب عليها من تاريخ غائي وتحولات اجتماعية إنما ترتد إلى مبدأ المحافظة على الذات الذي يتمثل في صورة الرغبة والعقل.

يرى فوكوياما أن العلوم الطبيعية الحديثة تقود إلى الاقتصاد الرأسمالية. ومن ثم فالمذاهب الفكرية المنافسة له على اختلافها وتنوعها قد أغفلت هذه الحقيقة، والتجربة الواقعية عنده تؤيد ذلك.

---

[233]) دكتور محمود زيدان . **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** . [دار المعرفة الجامعية 1990] ص:9.

[234]) فرنسيس فوكوياما . **نهاية التاريخ وخاتم البشر** . ترجمة / حسين أحمد أمين   ص: 1 – 11.

ويـرى أيضاً أن " منطق العلوم الطبيعية الحديثة " هو تفسير اقتصادي للتحول التاريخي، وهو تفسير على عكس التفسير الماركسي، فهذا التحول مصيـره النهائي إلى الرأسمالية لا إلى الاشتراكية.[235] ويعتبـر فوكوياما أن هـذه المحاولة الأولى التي تقود إلى اقتصاديات السوق ليست ناجحة تماماً، كما أنها ليست كافية أيضاً لتفسير التاريخ تفسيراً كاملاً.

والنقطة الأساسية التي يعطيها فوكوياما أهمية خاصة في موقفه هذا هي أن العلوم الطبيعية الحديثة تقود إلى الغائية. إنه يقول " إن الازدهار الدائب للعلوم الطبيعية الحديثة يسفر عن تاريخ غائي وتحـولات اجتماعيـة متجانسـة الطابع في مختلف الأمم والحضارات".[236] ويقول أيضاً في موضع آخر "لقد زودتنا العلوم الطبيعية الحديثة بآلية أضفي ازدهارها المطرد على تاريخ الإنسانية عبر القرون الماضية غائية وتماسكاً منطقياً. وقد باتت هذه الآلية عالمية في عصرنا هذا الذي لم يعد بمقدورنا فيه أن نعتبر تجارب الإنسانية في مجموعها هي تجارب أوربا وأمريكا الشمالية".[237] فالتاريخ الكلي للعالم على هذا النحو هو تاريخ غائي. والعلوم الطبيعية الحديثة هي الآلية التي نستطيع بها ومن خلالها أن نفسر اتجاه التاريخ. أما النظرية الدورية فهي لا تستطيع إلا أن تطلعنا على عملية متكررة لا تتوقف عند غاية محددة.

رابعاً: التاريـخ والثيمـوس :

إن الثيموس أو السعي من أجل المنزلة هي المحور الأساسي الذي يتحرك حوله التاريخ. فالصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير عند فوكوياما مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية، إنه أساس الحركات

---

[235]) **المرجع السابق** ص : 107 – 112.

[236]) **المرجع السابق** ص : 92.

[237]) **المرجع السابق** ص : 122.

المعاصرة من أجل الحقوق الليبرالية، سواء في الاتحاد السوفيتي أو في أوربا الشرقية أو جنوب أفريقيا أو أسيا أو أمريكا اللاتينية أو حتى الولايات المتحدة ذاتها.[238] وتتسم الثيموس بالحرية. فكل ما يحدث في تاريخ العالم من صراعات وثورات وحروب لا يمكن تفسيرها إلا في إطار هذه القوة الروحية. لقد استعار فوكوياما هذه الفكرة من هيجل ليصل من خلالها إلى الثورة الأمريكية.

إن هيجل كما أعلن فوكوياما قد أوضح أن رغبة الإنسان في نيل التقدير والاعتراف به بوصفه كائناً بشرياً ذا كرامة، قد ألقت به في معركة دموية مصيرية منذ أقدم عصور التاريخ من أجل المنزلة. وكانت النتيجة أن انقسم المجتمع الإنساني إلى طبقة من السادة على استعداد للمجازفة بحياتهم. وطبقة من العبيد استسلموا لمشاعر الخوف الطبيعي من الموت. وبالنظر إلى التناقض القائم بين السادة والعبيد فإن هيجل قد اعتبر أنه قد تم التغلب عليه نتيجة للثورة الفرنسية، وعند فوكوياما تم التغلب عليه نتيجة للثورة الأمريكية.[239] فالثورة الفرنسية وكذلك الثورة الأمريكية عند فوكوياما قد حققتا هدف التاريخ وغايته، وعملتا في نفس الوقت على الاحتفاظ بهذا الجانب الثيموسى لدى السادة والعبيد على السواء.

وتتمثل نقطة البداية في الجدلية الهيجلية كما يذكر فوكوياما في المعركة الدموية بين البشر الأول. إن المسار التاريخي قد بدأ بمعركة من أجل المنزلة الخالصة، سعى فيها السيد الأرستقراطي إلى نيل الاعتراف باستعداده للمخاطرة بحياته. وقد أظهر السيد بتغلبه على طبيعته أنه كائن إنساني أرقى وأكثر حرية. غير أن العبد وعمله، لا السيد وقتاله، هما اللذان دفعا بالمسار التاريخي قدماً إلى الأمام. فالعبد لم يفقد ثيموسيته، وكان التعبير عن هذه الثيموسية في صورة اعتزازه بعمله وقدرته على استخدام مواد الطبيعة الخسيسة

---

[238]) **المرجع السابق** ص: 137.
[239]) **المرجع السابق** ص : 13.

وتحويلها إلى أشياء تحمل طابعه، وكذا فكرته عن الحرية. فقد دفعه الثيموس إلى تخيل الاحتمال النظري لكائن حر وتأكيد قدره وكرامته قبل أن يعترف الآخرون بهذا القدر وهذه الكرامة. وكانت الرغبة المستمرة لدى العبد في نيل الاعتراف هي المحرك الذي دفع التاريخ إلى الأمام، لا رضا السيد الخامل عن نفسه وفكرته الجامدة عنها.[240] إذن الثيموس وهي المحرك الأساسي للتاريخ لا تقتصر على طبقة السادة أنفسهم فحسب، وإنما هي موجودة أيضاً لدى طبقة العبيد. إن التناقض القائم بين السيد والعبد بخصوص الثيموس عند هيجل لم يزل نهائياً على مدار التاريخ البشري إلا بحلول الثورة الفرنسية. وكذلك الأمر بالنسبة لفرنسيس فوكوياما فإن هذا التناقض لا يتلاشى بصورة كاملة إلا عندما قامت الثورة الأمريكية. هنا يكون الجدل قد تم واكتمل، ويكون التاريخ قد انتهي.

وفي مقارنه عقدها فوكوياما بين هوبز ولوك وبين هيجل أعلن فيها أن هوبز ولوك قد حاولا استئصال الثيموس كلية من الحياة السياسية، وإحلال مزيج من الرغبة والعقل مكانها. ففي المجتمع المدني الذي تخيله هوبز ولوك وغيرهما من أوائل المفكرين الليبراليين الحديثين، لا يحتاج الإنسان إلا إلى الرغبة والعقل.[241] فالمجتمع المدني عند هوبز ولوك لا يتضمن الثيموس. والرغبة والعقل هما غايته النهائية. وثمة وجهة نظر تؤيد موقف فوكوياما وهي أن النظريات الليبرالية المبكرة. تنتشر فيها بوضوح الفكرة القائلة بأن المدنية تحددها الغلظة أو الوحشية. فهوبز ولوك استشهدا بـ " المجتمع المدني" بوصفه الحكومة التي انبعثت من حالة الطبيعة الأكثر بدائية. وفكرة روسو عن " الفضيلة المدنية " تتضمن انقلاب ذلك المجتمع المدني من أجل جماعة سياسية أكثر طموحاً. وهيجل، الجمعي الآخر، يعيد المجتمع المدني بوصفه المملكة الاجتماعية إلى

---

[240]) **المرجع السابق** ص : 142، 178 ــ 179.

[241]) **المرجع السابق** ص :168.

وضع متوسط بين العائلة والدولة، وغالباً ما يتأسس عن طريق فاعلية السوق بل وأيضاً عن طريق تنوع الوحدات الإرادية لمختلف الأنواع، والمغروسة في الوعي الأخلاقي الأكثر تجسداً من تلك العائلة. فهيجل، بالطبع، ميز بين الحياة الأخلاقية للمجتمع المدني والأخلاقية السامية للدولة. ولكنه لاحظ أيضاً أهمية الحياة الأخلاقية للمجتمع المدني في تعزيز الأخلاقية السامية للدولة ؛ وهكذا تستهل الفضيلة المدنية إذا لم تتحقق في المجتمع المدني.[242] وخلاصة هذا أن الدولة عند هيجل لا المجتمع المدني هي نهاية التاريخ. والمجتمع المدني هو المرحلة السابقة على الدولة وهو الذي توقف عنده هوبز ولوك، وفيه لا يوجد سوى الرغبة والعقل، بينما الدولة عند هيجل وكذلك فوكوياما تتحقق فيها المساواة الحقيقية بين السادة والعبيد بجعل عبيد الماضي سادة أنفسهم.

الأساس الثيموسي للحرب والإمبريالية:

إن إدراك أهمية الرغبة في الاعتراف والتقدير باعتبارها محركاً للتاريخ كما أوضح فوكوياما، يتيح إعادة تفسير الكثير من الظواهر التي تبدو مألوفة لدينا، كالثقافة، والدين، والعمل، والقومية، والحرب. ويعلن أن العاطفة الثيموسية والرغبة في الاعتراف قد كانتا عند السيد الارستقراطي هما ما دفعا بالمسار التاريخي إلى الأمام. وإن العواطف الثيموسية المتمثلة في التعصب الديني والوطنية عنده هي القوة التي دفعت بالمسار التاريخي في حروب وصراعات عبر القرون. ويقرر فوكوياما هنا أن الصراع حول القيم يمكن أن يكون أشد قسوة من الصراع حول الثروة والممتلكات المادية لأنه يرتد إلى الثيموس. وعلى هذا يقرر أيضاً أن الأساس النهائي للحرب بين

---

[242] D'entreves Maurizio Passerin and Vogel Ursula - **Public and Private - Legal, Political and Philosophical Perspectives – [**London and New York – 2000] P: 108**.**

الدول هو الثيموس لا الحفاظ على الذات. وكما أن تاريخ الإنسانية بدأ بمعركة دموية من أجل المنزلة، فإن الصراع الدولي يبدأ بصراع بين الدول من أجل نيل الاعتراف، وهو المصدر الرئيسي للإمبريالية.[243] فالعاطفة الثيموسية والرغبة في الاعتراف تعملان عملهما داخل حدود التاريخ، وإليها ترجع جميع الحروب ومختلف صور الإمبريالية، وما ينطبق على المستوى الشخصي بين السادة والعبيد منذ فجر التاريخ حول المنزلة ينطبق أيضاً على مستوى الدول.

وتنشأ الإمبريالية مباشرة عند فوكوياما عن رغبة السيد الأرستقراطي في نيل الاعتراف بتفوقه [الميجالوثيميا] وحتماً سيؤدي نفس الدافع الثيموسي الذي دفع السيد لإخضاع العبد له، إلى حثه على السعي لنيل اعتراف الجميع عن طريق الزج بمجتمعه في معركة دموية مع مجتمعات أخرى. فهذه العملية كما يقرر فوكوياما ليس لها من نهاية منطقية إلا أن يكوّن السيد إمبراطورية عالمية أو أن يموت.[244] من هنا نجد أن التاريخ كما صوره فوكوياما يسير وفق منطق محدد. وأن قُوى النفس الثلاث وبالذات الثيموس تتحكم فيه. والديمقراطية الليبرالية هي التعبير النهائي الثيموسى.

ويستند فوكوياما في عرضه لتاريخ الثيموس إلى أفكار عنصرية نذكر منها تأكيده بأن الديمقراطية الليبرالية أفضل من كل ما عداها وبالذات من منافستيها الفاشية والاشتراكية. وتأكيده أيضاً على الرأسمالية الليبرالية. والأعجب من هذا وذاك أنه قسم العالم إلى قسمين: أولهما العالم التاريخي، وثانيهما عالم ما بعد التاريخ. إنه يرى أن العالم سينقسم في المستقبل المرئي إلى شطر قد تخطى التاريخ، وشطر لا يزال غارقاً في التاريخ. وفي عالم ما بعد التاريخ سيكون الاقتصاد هو المحور الرئيسي للتفاعل بين الدول، في حين تتضاءل

---

243) فرنسيس فوكوياما ــ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ــ ترجمة حسين أحمد أمين ص : 14، 191، 225.

244) **المرجع السابق** ص : 228.

أهمية القواعد العتيقة لسياسة القوة.وسيظل عالم ما بعد التاريخ مقسماً إلى دول قومية، غير أن قومياته المستقلة ستكون قد تصالحت مع الليبرالية. أما العالم التاريخي، فسيبقي فريسة لمختلف الصراعات الدينية والقومية والأيديولوجية، وستظل القواعد العتيقة لسياسة القوة قائمة فيه. إن عالم ما بعد التاريخ كما يرى فوكوياما، هو عالم قد تفوقت فيه الرغبة في الحياة المريحة والحفاظ على النفس على الرغبة في المخاطرة بالحياة في المعارك من أجل المنزلة الخالصة. هو عالم حل فيه الاعتراف العام والعقلاني، محل الصراع من أجل السيطرة.[245] كل هذه الآراء تعبر عن نزعة فوكوياما العنصرية فإنه ينحاز بطريقة أو بأخرى إلى العالم الصناعي الذي يطلق عليه عالم ما بعد التاريخ، بينما العالم غير الصناعي فهو عالم في نظره لا يعرف سوى استخدام القوة ضد جيرانه ولا يقوم على أساس الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي ولا يعتمد في اقتصاده على الرأسمالية الليبرالية.

تعقيب

تتسم النظريتان الدورية والغائية عند توينبي وفوكوياما بالحتمية ، ففي حين يهدف توينبي من وراء دراسته للتاريخ إلى البحث عن قوانين عامة تتحكم فيه وفي حركته، فإن فوكوياما يهدف من وراء دراسته للتاريخ إلى البحث عن عملية جدلية يتحرك التاريخ كله وفقاً لها. وفي حين تؤكد النظرية الدورية الحيوية عند توينبي أنه لا توجد غائية في التاريخ. فإن فوكوياما يرفض منذ البداية النظرية الدورية في التاريخ ويقر بوجود غاية للتاريخ تنتهي في الحاضر.

إن نظرية التحدي والاستجابة وهي جوهر دراسة التاريخ عند توينبي ليست إلا انعكاس لموقفه الديني. فنظرية التحدي التي تولد

---

[245]) **المرجع السابق** ص : 242، 248.

الحضارة بموجبها تتصل اتصالاً تاماً بمسيحيته. فالعقبات والموانع وكافة المعوقات التي وضعها الله في العالم هي عبارة عن تحديات دائمة تواجه الجنس البشري وبتغلبهم وانتصارهم عليها يتحقق التقدم والرقي، إنه انطلق من مقدمات لاهوتية سعى من خلالها إلى الربط بين الميعاد المسيحي والنظرية الدورية. أما فوكوياما فقد رأى أن قوى النفس الثلاث عند أفلاطون هي نقطة الانطلاق في تفسير غائية التاريخ. والدولة العامة المتجانسة هي نتاج هذه القوى. فإذا كان توينبي قد بدأ من مقدمات دينية لاهوتية فإن فوكوياما قد بدأ من مقدمات فلسفية ترتد في أساسها إلى قوى النفس عند أفلاطون من جهة والمنهج الجدلي عند هيجل من جهة أخرى.

والجدير بالإشارة أن النغمة العنصرية الأحادية تتجلى بذاتها عند هيجل وتوينبي وفوكوياما، فتوينبي قد اعتبر أن الحرية في أجلى معانيها لم تتحقق إلا في العالم اليوناني والروماني، وأن الديمقراطية والعلم في نظره وهما من أهم سمات الحضارة الغربية حادثتان لا معنى لهما. وشأنه في ذلك شأن سلفه هيجل الذي رأى أن الحرية الكاملة لم تتحقق إلا في العالم الجرماني. وتابعه فوكوياما في هذه النظرة الأحادية فقد رأى أن الحرية الكاملة لم تتحقق إلا في الثورة الأمريكية. إن الحرية عند هؤلاء لم تبحث بحثاً موضوعياً دقيقاً. ومن ثم فقد خضعت لأهوائهم.

<u>الفصل السابع</u>

<u>الحتمية التاريخية عند بول كيندي</u>

النظرية الدورية

نظرية بول كيندي في التاريخ

أولاً: عالم ما قبل التصنيع والتفاعل بين الاقتصاد والإستراتيجية

ثانياً: العالم الصناعي والتفاعل بين الاقتصاد والإستراتيجية

ثالثاً :بول كيندي واستشراف المستقبل في القرن الحادي والعشرين

التطور التاريخي

الفصل السابع

الحتمية التاريخية عند بول كيندي

مقدمة

درس بول كيندي وببراعة شديدة تاريخ العالم على مدى خمسة قرون مضت منذ 1500م، فوجد أن مأساة القوى العظمى إبان عصور تدهورها، بل ومصائر جميع الإمبراطوريات، وحتمية التغير التاريخي تسير كلها وفق منطق محكم في إطار عملية دورية، ووجد أن التفاعل بين الاقتصاد والقوة العسكرية هو العامل الأساسي المحرك للتاريخ. وإن هذه العملية الحتمية الدورية تقرر أنه كلما ازدادت الصلة بين الاقتصاد والقوة العسكرية قوة، ازدادت الإمبراطورية رفعةً ورسوخاً، وكلما اختلت هذه العلاقة فإن مثل هذه الإمبراطورية تتراجع ويذهب ريحها لتزحف أخرى على أنقاضها لتبدأ دورة أخرى من جديد وهكذا, وتلك هي الصدمة السخيفة التي تنتظر كل الأمم والإمبراطوريات على السواء.

إن بول كيندي كمؤرخ عظيم كان له حس تاريخي ثاقب، لقد درس التاريخ الحديث وتأمل بعمق شديد عمليات نهوض وتراجع الإمبراطوريات الكبرى. ورغم كل ما بذله من جهد في هذا الميدان فقد نظر إلى المستقبل بعينين فاحصتين على نحو رائع ومثير مما أدهش العديد من المؤرخين والمفكرين على السواء. لقد كان شأنه شأن ابن خلدون وأوغسطين وفيكو واشبنجلر وتوينبي وغيرهم، إنه سعى إلى البحث عن إطارات أو سياقات أو نماذج منتظمة ومتماثلة في مجرى التاريخ، وأخضعها لمبدأ عام ينظمها ويفسرها ومن ثم تنتظم بمقتضاه أحداث التاريخ.

فلقد كان سقوط روما وبابل قديماً والإمبراطورية الأسبانية والفرنسية والبريطانية حديثاً هي الأرض الثابتة التي انطلق منها للتنبؤ بسقوط الإمبراطورية السوفيتية.

النظرية الدورية

إن عمليات قيام واضمحلال الإمبراطوريات تتسم بالحتمية عند دعاة النظرية الدورية في التاريخ، يقول برلين: "إنها ليست إلا عملية منتظمة من الارتفاع والهبوط".[246] وفي إطار هذا المفهوم كتب كيندي[*] يقول:"فإذا كان هذا حقاً هو نسق التاريخ فإن المرء يمكن أن يقول ما قاله برنارد شو Paraphrase Shaw's بعبارة أخرى"روما Rome[*] سقطت وبابل Babylon سقطت وسيأتي

([246]) Berlin Isaiah , **Four Essays on Liberty**, **[Oxford University Press, London, 1969**] P : 54 , 55 , 57 , 58 , 62.

([*]) ولد كيندي في ويلز شمال بريطانيا عام 1945، حصل على البكارليوس من جامعة [نيوكاسل] عام 1966، وعلى الدكتوراه في التاريخ من جامعة [أكسفورد] عام 1970، عمل في الفترة بين عامي 1993 و1996 مديراً مساعداً لبرنامج تقرير الأمم المتحدة للنصف قرن الأخير، عمل أستاذا في جامعة [ايست اجليا] بين عامي 1970 و 1983، ويعمل الآن أستاذاً للتاريخ في جامعة [ييل]، ألف وحرر ثلاثة عشر كتاباً، منها "نشوء وسقوط القوى العظمى"، "الإعداد للقرن الحادي والعشرين"، "الإستراتيجية والدبلوماسية"، "الحقائق خلف الدبلوماسية"، "صعود هبوط سيادة البحرية البريطانية بين عامي 1865 و1980 "، وقد ترجمت كتبه إلى كثير من لغات العالم ومنها اللغة العربية، يكتب في العديد من الصحف والمجلات العالمية، منها "نيويورك تايمز" "التايمز"، صنداي تايمز"، "لوس أنجلوس تايمز" "الأكونومست"، "الواشنطن بوست" والعشرات من الصحف الأخرى، يعمل مستشاراً لعدد من دور النشر الأمريكية والبريطانية، زميل للجمعية التاريخية الملكية، زميل لجمعية الفلاسفة الأمريكيين، زميل لجمعية المؤرخين الأمريكيين، زميل زائر لمعهد الدراسات المتقدمة ورئيس لأفضل تصنيف لتاريخ الإمبراطورية البريطانية، حقق وراجع العديد من الكتب والدراسات منها مجموعتان كبيرتان في الدراسات الإستراتيجية المعاصرة.

الأولى هي : "الدول النامية في إطار السياسات الأمريكية في العالم النامي"، وطبعت عام 1999. والثانية بعنوان "من الحرب إلى السلام" ونشرت في العام 2000.

[WWW. aliazeera net / channel /]

([*]) "Rome fell ; Babylon fell ; Scarsdale's turn will come".

الدور على غيرهما".[247] فالحتمية التاريخية عند كيندي إذن ليست إلا عملية منتظمة من الارتفاع والهبوط، وكل الإمبراطوريات التي بحثها تتبع هذا الطريق. هناك إذن إيقاع منتظم في مجرى التاريخ الحديث عند كيندي يعبر عن الحتمية.

والحتمية التاريخية عند كيندي تكمن في وجود صلة قوية بين الاقتصاد والقوة العسكرية، فالسجل التاريخي يشير إلى وجود صلة واضحة على المدى البعيد بين الازدهار الاقتصادي لقوة كبرى مفردة وتدهوره وبين نموها واضمحلالها كقوة عسكرية هامة [أو إمبراطورية عالمية].[248] "إن تاريخ علو نجم الدول الكبرى وتدهورها فيما بعد في نظام القوى الكبرى منذ التقدم الذي أحرزته أوربا الغربية في القرن السادس عشر يشير إلى ارتباط وثيق على المدى البعيد بين القدرات الإنتاجية وزيادة العائد من ناحية والقوة العسكرية من ناحية أخرى".[249] فاستقراء الوقائع قد كشف لكيندي عن وجود تفاعل بين الاقتصاد والقوة العسكرية وهذه العملية الحتمية في حد ذاتها تقرر منذ البداية أنه كلما ازدادت الصلة بين الاقتصاد والقوة العسكرية قوة، ازدادت الإمبراطورية رفعةً ورسوخاً والعكس. فهذه العلاقة علامة بارزة على النمط الدوري والحتمي للتاريخ.

أشار كيندي إلى الفلسفة الماركسية وتعرض لطبيعة الحركة الجدلية وذلك في وصفه لنقاط الضعف في البنية الاقتصادية للاتحاد السوفيتي فأورد أن لفظ "تناقض" في الاصطلاح الماركسي له مدلول

([247]) Kennedy Paul – **The Rise and fall of the Great Powers** – Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000 [copyright 1988] P: 689.

ـ كيندي ــ **القوى العظمى** ــ التغيرات الاقتصادية والصراع العسكري من 1500 إلى 2000ــ ترجمة دكتور عبد الوهاب علوب [دار سعاد الصباح 1993] ص : 708.

([248]) **Ibid**: PP: xxiv – xxv.

ـ الترجمة ص: 17.

([249]) **Ibid**: PP: xvi.

ـ **الترجمة** ص: 8.

محدد تماماً، فيشير إلى التوترات [أي التناقضات التي تشتمل عليها المادية الجدلية] يجري الزعم بوجودها الفطري داخل النظام الرأسمالي في الإنتاج والتي تؤدي في النهاية إلى زواله، ومن ثم فإنه لمن دواعي السخرية أن تستخدم نفس اللفظ لنفس الوضع الذي يجد الاتحاد السوفيتي نفسه فيه.[250] ونظراً لتأكيد الفلسفة الماركسية على الأساس المادي للوجود فإنه يبدو من دواعي السخرية أن المصاعب الرئيسية التي تواجه الاتحاد السوفيتي اليوم تكمن في البنية الاقتصادية للدولة.[251] فالفلسفة الماركسية في رأي كيندي هي أساس التوترات التي حدثت للاتحاد السوفيتي فإذا كانت الماركسية تؤكد على أهمية العامل الاقتصادي، فإن الاتحاد السوفيتي في وضع اقتصادي سيء، وهذه نكسة جرتها الفلسفة الماركسية على هذه الإمبراطورية العالمية.

والفارق بين ماركس وكيندي هو أن ماركس قد تصور أن للتاريخ غاية سوف تتحقق في المستقبل عندما ينشأ المجتمع اللاطبقي بينما رأى كيندي أن الصراع والتنافس بين القوى العظمى إنما يخضع لعملية التفاعل بين الإنتاج الاقتصادي والقوى العسكرية. فكما هو معروف تبنى ماركس الجدل الهيجلي لإيجاد تفسير مادي للتاريخ يمثل العوامل التكنولوجية والاقتصادية بوصفها وحدات محددة في التطور البشري والاجتماعي. من هذه العناصر الاقتصادية، فقد كان الصراع الطبقي هو أشد قوة في تأثيره وطبقاً لماركس فإن البروليتاريا ستنتصر في النهاية على طبقة أصحاب رأس المال المستغلين وإيجاد مجتمع لا طبقي.[252] واتسمت أعمال ماركس وإنجلز على تأثير المشاكل السياسية في عصرهما بالتحليل العميق ودراسة مفصلة للثروة من

([250]) **Ibid** P: 631.

ـ **الترجمة** ص : 667 ـ 668.

([251]) **Ibid** P: 632.

ـ **الترجمة** ص : 668.

([252]) Barnes Harry Elmer - **A History of Historical Writing** P : 204

المعطيات الإمبريقية.[253] إن استخدام ماركس للجدل الهيجلي لاختراع تفسير مادي للتاريخ يستوعب العوامل التكنولوجية والاقتصادية يعبر عن الحتمية، كما يعبر أيضاً انتصار البروليتاريا على الرأسماليين المستغلين في النهاية عن الحتمية والغائية معاً.

إن معدلات نمو الإنتاج المتفاوتة أو الاقتصاد هي العوامل الجوهرية في نهوض القوى العظمى وتراجعها يقول كيندي: "ستؤدي معدلات النمو المتفاوتة للاقتصاد عاجلاً أو آجلاً إلى تحولات في التوازنات السياسية والعسكرية العالمية، فهذا هو بلا شك النمط السائد في القرون الأربعة من تطور القوى الكبرى السابقة على القوتين الراهنتين، ومن ثم فإن التحولات السريعة التي طرأت على بؤر الإنتاج العالمي في خلال العقدين أو الثلاثة الماضية لا يمكن أن تتفادى رجع أصدائها في المستقبل الاستراتيجي الأكبر للقوى الرائدة اليوم".[254] فدراسة كيندي للأربعة قرون الماضية كشفت له عن قاعدة أساسية تمكنه من فهم الأحداث التاريخية والتنبؤ بها، إن هذه القاعدة تقرر أن معدلات النمو المتفاوت للاقتصاد سيؤدي بالضرورة إلى تحولات في التوازنات السياسية والعسكرية العالمية.

والحتمية عند كيندي تنشأ من تركيزه على العامل الاقتصادي، فحجة كيندي اقتصادية، وبخاصة النمو الاقتصادي النسبي. فالقوى القوية تحث بشكل ثابت على التوسع. فلديها المال وقوة العمل، والمناطق الأخرى تبدو صالحة للهيمنة. وإمبراطوريتها تتوسع حتى تتضخم؛ ثم تنحل، فتضعف تدريجياً قاعدتها الاقتصادية، ونمو إمبراطوريتها يتزايد على حساب المحافظة والدفاع. وأن القوى

([253]) Burlatsky Fyodor – **The Modern System And Politics** [Progress Publishers1978] P : 8.

([254]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P: 564.

ـ كيندي ـ **القوى العظمى** ص : 603.

الأخرى، لم تكن اقتصاديتها قد أنهكتها النفقات الإمبريالية، فتنمو بسرعة وتصبح أغنى وأكثر قوة.(255) فتأمل المادة التاريخية التي حشدها كيندي كشفت له عن هذه الصلة. إن كيندي يعتمد على دراسة تاريخ القوى العظمى للتنبؤ بالمستقبل أو هو ينتقل من ماضٍ معلوم إلى فهم الحاضر والتنبؤ أو استشراف آفاق المستقبل.

نظرية بول كيندي في التاريخ

أولاً: عالم ما قبل التصنيع والتفاعل بين الاقتصاد والإستراتيجية:

ارتكز تحليل كيندي لعمليات نهوض وسقوط الإمبراطوريات الشرقية منذ عام 1500على تأمل التاريخ، فكانت المادة التاريخية وما تنطوي عليه من أحداث تاريخية كبرى هي الأرض الثابتة التي انطلق منها، وتبدى له العالم الشرقي منذ تلك الفترة وقد قام واضمحل بما استقر فيه من نظام حكم مركزي بيروقراطي، فعلى أساس البيروقراطية نهضت الإمبراطوريات الشرقية العظمى، وعلى أساس البيروقراطية اضمحلت هذه الإمبراطوريات.

رأى كيندي أن نظام الحكم المركزي في الإمبراطوريات الشرقية هو العامل الحاسم في قيام وانهيار هذه الإمبراطوريات. فالصين في ظل حكم المينغ Ming قامت وازدهرت وتقدمت في مجالات عديدة وذلك بما اتسمت به من إدارة مركزية موحدة تحت إشراف بيروقراطية كونفوشية، وتحفظات البيروقراطية الكونفوشية ذاتها في نظر كيندي هي العامل الحاسم في تقلص الصين كقوة

---

(255) Roskin Michael G. ,Robert L. Cord , James A. Medeiros , Walter S. Jones , **Political Science an Introduction Eighth Edition** [Prentice Hall 2002] P : 391.

عظمى.[256] والإمبراطورية العثمانية Ottoman Empire كقوة إسلامية عظيمة أيضاً قد أسست إمبراطورية متحدة الثقافة واللغة والدين. وفي ظل قائد ناجح كالسلطان سليمان الأول Suleiman 1, كانت هناك حكومة قوية تفرض سيادتها على 14 مليوناً من الرعايا. وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر بدت علامات التخمة الإستراتيجية على الإمبراطورية حيث كان الجيش الكبير منتشراً انتشاراً واسعاً في بقاع عديدة من العالم في البر والبحر وهو الأمر الذي يصعب معه الاحتفاظ لهذه القوات فهي كانت بحاجة إلى تعزيزها.[257] ونفس العامل الذي كان وراء انهيار القوة الصينية والعثمانية هو ذاته العامل الذي أدى إلى قيام وانهيار الإمبراطورية المغولية Mogul Umpire وهو الجمود واتخاذ الخط المحافظ.[258] ركز كيندي في دراسته للإمبراطورية الصينية والإسلامية والمغولية على نظام الحكم المركزي البيروقراطي الشامل، فقرر أن هذا النظام هو العامل الذي أدى إلى قيام هذه الإمبراطوريات وانهيارها في نفس الوقت، وهو هنا قد انطلق من مقدمة أولية ثم عمل على تطبيقها في ميدان البحث في طبيعة عملية قيام وانهيار الإمبراطوريات الشرقية.

وذكر كيندي أن اليابان كانت تحت حكم التوكوجاوا تتميز بسمات "الممالك الجديدة" التي ظهرت في الغرب في القرن السابق، وكان الفارق الأعظم هو الإحجام عن التوسع البحري والاتصال بالعالم الخارجي. وقد اختارت عشيرة التوكوجاوا عمداً أن تعزل البلاد عن بقية العالم كما فعلت الصين تحت أسرة مينغ وربما يؤدي هذا إلى

([256]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P : 8 – 9.
ـ كيندي ـ **القوى العظمى** ص : 25 – 27.

([257]) **Ibid** PP : 12 – 13 .
ـــ **الترجمة** ص : 30 ــ 31.

([258]) **Ibid** PP :15.
ـــ **الترجمة** ص : 33.

تعويق النمو الاقتصادي في داخل اليابان ولكنه أضر بالسلطة النسبية للدولة اليابانية[259]. وفي بداية عهد التوحد السياسي ظهرت روسيا بصورة مشابهة لليابان في بعض الجوانب، وكانت مملكة مسكوفي شديدة التأثر بتراثها الأوربي. وأنه كانت توجد في روسيا تلك المشكلات الاجتماعية الحادة والاستبداد العسكري من جانب القياصرة واحتكار الكنيسة الأرثوذكسية للتعليم وجمود البيروقراطية وترسخ العبودية في الأرض[260]. فاليابان وروسيا كقوتين كبيرتين قد اتسمتا بنفس طابع الممالك الأوربية، ولكن البيروقراطية والتزام الخط المحافظ والاستبداد المدني والعسكري هو العامل الأساسي في انهيارهما كما هو الحال في الإمبراطورية الصينية والدولة العثمانية والهند المغولية.

وفي عبارة موجزة يقول فيها كيندي " ولكن رغم قوة وتنظيم بعض من هذه الإمبراطوريات الشرقية إذا ما قورنت أوربا إلا أنها كانت جميعاً تعاني نتائج السلطة المركزية التي تصر على وحدة العقيدة والتطبيق لا في مجال الدين الرسمي للدولة وحسب، بل وفي مجالات أخرى مثل الأنشطة التجارية وتطوير الأسلحة وكان انعدام مثل هذه السلطة العليا في أوربا ووجود صراعات بين مختلف ممالكها ودويلاتها باعثاً على البحث الدائب عن التطوير العسكري الذي تفاعل بصورة مثمرة مع التطورات التقنية والتجارية".[261] واضح من هذا أن كيندي يسعى جاهداً إلى تبرير الصراعات الأوربية، وإلى إثبات وجود تفاعل في الوقت نفسه بين التقنية والإستراتيجية، ورغم كل ما

([259]) **Ibid** PP :17 – 18 .

ــــ **الترجمة** ص : 35 ـ 36.

([260]) **Ibid** PP :18 – 19 .

ــــ **الترجمة** ص : 36 ـ 37.

([261]) **Ibid** PP : xvii .

ــــ **الترجمة** ص : 9.

قام به من جهد في حشد الوقائع التاريخية وتحري الدقة فيها باستخدام الإحصائيات إلا أنه لم يكن موضوعياً بما فيه الكفاية.

لقد انطلق كيندي رغم استناده إلى مادة تاريخية من فكرة مسبقة زعم فيها أن صعود وسقوط إمبراطوريات الشرق يرتد في أساسه إلى نظام الحكم المركزي البيروقراطي. وأن عدم وجود سلطة مركزية شاملة في أوربا، ووجود صراعات بين ممالكها كان له عظيم الأثر في تقدم أوربا على البحث الدائم عن التطوير العسكري الذي تفاعل في نظره بصورة مثمرة مع التطورات التقنية والتجارية. يقول كيندي " قادت دينامية التغيير التقني والتنافس العسكري أوربا إلى الأمام بطريقتها التعددية المعهودة "[262]. إن كل من يتأمل هذه الأفكار يتبادر إلى ذهنه على الفور أن الحروب والصراعات هي العوامل الأساسية المحركة للتقدم التكنولوجي والرخاء المادي.

يهدف كيندي من خلال وصفه للأحداث الكبرى في أوربا وما شهدته تلك القارة من صراعات وحروب إلى إثبات أن تلك الصراعات الأوربية قد أدت بأوربا إلى التقدم. فهذه النظرة تختلف بالطبع عن نظرة فولتير وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر، لقد أورد فولتير في بحثه الشهير " مقال عن عادات وعقلية الشعوب " أن الحروب والأديان هما أهم عائقين لتقدم البشرية، ولو تم القضاء عليهما، بالإضافة إلى التعصب الذي يخلقهما، فإن العالم سيتحسن سريعاً.[263] وحول الصراعات التي مرت بها البشرية في تاريخها الطويل تحدث راسل عن ثلاث صراعات وهي: أولاً: صراع الإنسان ضد الطبيعة

([262]) **Ibid** PP: xvii .

ـــ **الترجمة** ص : 9.

([263]) Bury J. B. – **The Idea Of Progress** – [An inquiry into its origin and Growth, Macmillan London 1920] P : 149.

ـــ ج. ب. بيوري ـــ **فكرة التقدم** ـــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود مراجعة أحمد خاكي [المجلس الأعلى للثقافة ـــ القاهرة 1982] ص:138 .

man and nature، ثانياً: صراع الإنسان ضد الإنسان man and man، ثالثاً: صراع الإنسان وذاتهman and himself.[264] وبالنسبة لكيندي فإن الصراعات والحروب التي سجلها التاريخ تؤكد أنها عوامل فطرية في الطبيعة الإنسانية تقودها دائماً إلى الاكتشافات والاختراعات بينما الأمر في النظم الشاملة البيروقراطية فإنها على العكس تماماً فهي لا تدفع الجنس البشري إلى التقدم والارتقاء.

ولما كانت عملية الصعود والسقوط هي المصير الحتمي لكل الإمبراطوريات فإن إمبراطورية هابسبرج لم تنج هي الأخرى من نفس المصير المحتوم، ولما كانت مواردها هي قوة الدفع الأساسية لتقدمها الإستراتيجي فإن نقاط ضعفها تأتي بالضرورة من اتساعها كإمبراطورية وعدم كفاية الموارد لسد احتياجاتها الإستراتيجية.[265] تفسر نظرية كيندي قيام وسقوط إمبراطورية هابسبرج والإمبراطورية البريطانية. فقد وحدت أسرة هابسبرج في القرن السادس عشر أسبانيا، وهولندا، والنمسا، وكانت لديها حمولات الذهب والفضة تتدفق من العالم الجديد. والحروب التي وقعت كانت فقط حروبًا دينية جزئية ـ الكاثوليك ضد البروتستانت ـ وكانت أيضاً تحاول هابسبرج السيطرة على أوربا. فأنهكت هابسبرج نفسها وانحدرت إلى الإفلاس والانحراف. فأسبانيا بخاصة كانت ممزقة اقتصادياً وبقيت في المؤخرة على مدى قرون.[266] فنظراً لما توافر لآل هابسبرج من موارد اقتصادية فإنها كادت تسيطر على أوربا. وهذا يوضح أهمية العامل

([264]) Russell Bertrand , **New Hopes for a Changing World** , [London 1951] P : 18.

ــ برتراند راسل ــ **أمال جديدة في عالم متغير** ــ ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعة علي أدهم ــ [دار سعد مصر للنشر والطبع والإعلان ـ بدون تاريخ] ص :9.

([265]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** – P : 58.

ـ كيندي بول ـ **القوى العظمى** ص : 74.

([266]) Roskin Michael G. ,Robert L. Cord , James A. Medeiros , Walter S. Jones , **Political Science an Introduction Eighth Edition** P : 391.

الاقتصادي في دفع القوة العسكرية إلى الأمام، فهناك ارتباط وثيق بين الموارد وبين الإستراتيجية.

والنقطة التي نود الإشارة إليها في قيام وانهيار الإمبراطوريات هي دور العوامل الجغرافية والمالية، وهي عوامل نسبية في نظر كيندي. فبريطانيا قد تمتعت بالعديد من المزايا وتفوقت على منافستيها ذات النظم المالية المتخلفة، وذلك نظراً لما تمتلكه من نظام مصرفي وانتمائي متقدم، لكن عنصر الوضع الجغرافي كانت له أيضاً أهمية في تحديد مصير القوى في صراعاتها المتعددة والمتغيرة مما يساعد على تفسير أسباب تحول الدولتين الرئيسيتين روسيا وبريطانيا إلى هذا القدر من الأهمية في عام 1815، فقد استعادتا القدرة على التدخل في صراعات أوربا الوسطى الغربية بينما كانت في أمان جغرافي منها، وتوسعت كل منها إلى خارج أوربا مع بدايات القرن التاسع عشر.[267] فالعوامل المالية والجغرافية وهي عوامل نسبية في نظر كيندي كان لها تأثير واضح في تقدم بعض الدول التي لها مثل هذه المميزات إلى التقدم إلى القوى من الدرجة الأولى بينما الدول التي لا تمتلك مثل هذه المقومات تتراجع إلى مصاف الدول من الدرجة الثانية.

ثانياً: العالم الصناعي والتفاعل بين الاقتصاد والإستراتيجية:

ويقودنا كيندي إلى الإمبراطورية البريطانية وما قامت به من دور رئيسي على المسرح العالمي في التاريخ الحديث، فماذا اكتشف كيندي إذن؟ اكتشف أن الإمبراطورية البريطانية شأنها شأن كل الإمبراطوريات تعرضت لعملية دورية واكتشف أيضاً أن البريطانيين كغيرهم قد ارتبط بعقولهم وهم الافتتان بإمبراطوريتهم إبان رفعتها

([267]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P : xviii.
ـ كيندي بول ـ **القوى العظمى** ص: 10 ــ 11.

وعلو نجمها، يقول: "وككل الحضارات في أوج مجدها كان البريطانيون يؤمنون أن موقفهم "طبيعي" ومقدر له أن يستمر، وككل الحضارات أيضاً كانت تنتظرهم صدمة سخيفة ".[268] فالصعود والسقوط عملية مستمرة تمر بها كل الحضارات أو الإمبراطوريات. فحينما يتكلم عن تاريخ بريطانيا فإنه لم يمتدحها بلا حدود وهذه تبرهن على أنه كان موضوعياً في إصدار أحكامه على تاريخ بريطانيا كقوة عظمى.

إن بريطانيا كما يذكر كيندي أول بلد صناعي في العالم، استخدمت قوة بحرها في تأسيس إمبراطورية غير معقولة بالإضافة إلى ممتلكاتها في كل قارة. ولكن نمو بريطانيا الاقتصادي تلاشى أمام نفقاتها الإمبريالية. وأصبحت؛ في نهاية القرن التاسع عشر عدة قوى، من بينها ألمانيا والولايات المتحدة أكثر قوة. وقضت الحربان العالميتان على الإمبراطورية البريطانية.[269] فالعلاقة المتوازنة بين الاقتصاد والإستراتيجية أدت في البداية إلى رفعة بريطانيا وازدهارها كقوة عظمى وإن اختلال هذه العلاقة أدى بالضرورة إلى تدهورها.

إن كيندي كما هو معتاد يهتم بالبحث عن نقاط القوة والضعف في عملية قيام وانهيار الإمبراطوريات، وها هو يهتم بتاريخ الإمبراطورية البريطانية وعلاقته بالثورة الصناعية، ففي أواخر القرن السابع عشر كانت الثورة الصناعية في مرحلة النشأة في بريطانيا وكان مقدراً لها أن تمدها بالقدرة على فرض الاستعمار على العالم وراء البحار وإحباط مساعي نابليون للهيمنة على أوربا.[270]

([268]) **Ibid** P : 203.

ـ **الترجمة** ص : 227.

([269]) Roskin Michael G. ,Robert L. Cord , James A. Medeiros , Walter S. Jones , **Political Science an Introduction Eighth Edition** P : 391.

([270]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** – PP: xviii – xix.

ـ كيندي بول ــ **القوى العظمى** ص : 10 ـ 11.

إذن كانت الثورة الصناعية عاملاً فعالاً في نهضة الإمبراطورية البريطانية وتوسعها من الناحية الاقتصادية والعسكرية.

وقد كان أساس الهيمنة البريطانية في القرن التاسع عشر أنها بدأت الثورة الصناعية قبل غيرها بخمسين عاماً، وأنها لم تكن تواجه أية منافسة في النصف الأول من ذلك القرن. وعندما بدأت الثورة الصناعية في بلدان أخرى، كانت بريطانيا لا تزال البلد الأقوى، ولكن مركزها اختلف كثيراً عما كان عليه عندما كانت منفردة بالميدان الاقتصادي. كانت لا تزال الأولى ـ ولكنها أخذت تتعرض لضغوط شديدة من دول أخرى، وخاصة ألمانيا والولايات المتحدة.[271]

إن الانتصارات التي تحققت في حروب 1815إلى 1885 أوضحت لكيندي دور الثورة العسكرية وحيازة الأسلحة المتقدمة وإعداد الجيوش الضخمة ومرد هذا أساساً إلى وجود قاعدة صناعية إنتاجية لتطوير القوات المسلحة ودعمها.[272] إن هذه الفترة التي أشار إليها كيندي أكدت له على وجود تفاعل بين الاقتصاد الذي يقوم على قاعدة صناعية إنتاجية وبين الإستراتيجية، فالاقتصاد عامل أساسي في دعم القوات المسلحة وإمدادها بالأسلحة الحديثة إلى جانب أمور أخرى تعزز القوى العسكرية.

والنتيجة المستخلصة من دراسة كيندي للتاريخ الحديث هي أنه لا وجود لنظام دولي ثابت، فالتاريخ في تغير دائم، وهذا هو شأن القوى العظمى أيضاً تظهر وتختفي لتحل محلها قوى أخرى، إنها عملية دورية وحتمية معاً. فالعالم لا يتوقف عن الحركة وذلك لما في

---

[271]) لستر ثارو ــ **الصراع على القمة ــ مستقبل المنافسة الاقتصادية بين أمريكا واليابان ــ** ترجمة أحمد فؤاد بلبع ــ [المجلس الوطني للثقافة والآداب ــ الكويت 1995] ص : 298.

([272]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** PP: 246 – 247.
ـ كيندي بول ـ **القوى العظمى** ص : 268.

فطرة الإنسان من حافز لتحسين ظروفه، فكانت الشطحات الفكرية منذ عصر النهضة وما تلاه ثم بلوغ ذروته بظهور العلوم الدقيقة في عصر التنوير والثورة الصناعية تعني ببساطة أن ديناميات التغيير ستزداد قوة ورسوخاً عن ذي قبل.(273) وأصبحت الإنتاجية الصناعية وأصبح العلم والتقنية مكونات حيوية للقوة القومية، وانعكست التغيرات في الأنصبة الدولية من الإنتاج الصناعي في الأنصبة الدولية من القوة العسكرية والنفوذ الدبلوماسي.(274) وإذا كنا نلاحظ أن حركة التاريخ تتسم بالحتمية والدورية والتغير فإننا نجد أيضاً أن التفاعل بين التغيرات في الأنصبة الدولية من الإنتاج الصناعي وبين الأنصبة الدولية من القوة العسكرية والنفوذ الدبلوماسي هو العامل الأساسي في نظر كيندي الذي يعمل على التغير التاريخي.

وفي عبارة يجسد فيها كيندي روح التغير والحتمية التاريخية فيذكر أن أي تحليل مناسب لعالم "ثنائي القطب" وأزمة القوى المتوسطة يحتاج إلى النظر في **ثلاثة** مستويات من العلية **: أولها** التغيرات التي طرأت على القاعدة الإنتاجية الصناعية العسكرية، **وثانياً** العوامل الجغرافية / السياسية والإستراتيجية والاجتماعية / الثقافية التي تؤثر على ردود أفعال كل دولة تجاه تغيرات الموازين العالمية، **وثالثاً** التغيرات السياسية التي تؤثر على فرص النجاح أو الفشل في حروب التحالفات الكبرى في أوائل القرن العشرين.(275) وإذا حاولنا أن نعقد مقارنة بين نظرية توينبي وكيندي في هذا الصدد فسنجد أن نمو الحضارة عند توينبي لا يرجع إلى الامتداد الجغرافي للمجتمع ولا يرتد إليه. وبغض النظر عن أي شيء فإن الامتداد الجغرافي للمجتمع يرتبط بكل تأكيد بانهيار وانحلال الحضارة وليس بنموها.

---

(273) **Ibid** P: 566.
ـ **الترجمة** ص: 618

(274) **Ibid** P: 252.
ـ **الترجمة** ص: 280

(275) **Ibid** P: 253.
ـ **الترجمة** ص:281.

فنمو الحضارة لا يتألف على حد سواء من العملية التكنولوجية ولا يرجع إلى زيادة السيطرة الاجتماعية على البيئة الطبيعية:"فليس ثمة علاقة متبادلة بين التقدم في التقنية والتقدم في الحضارة".[276] من هنا نلاحظ أن كيندي يسير في نفس الطريق الذي مضى فيه توينبي وهو أن التاريخ يتسم بالحتمية وأن الحضارات كما هو الحال عند توينبي أو القوى العظمى عند كيندي تخضع لعملية دورية فيها تتعاقب الحضارات [أو الأمم أو الإمبراطوريات] الأدوار من الصعود والسقوط.

ويقودنا كيندي بعد هذا وفي عبارة موجزة إلى النظر إلى القوى الجديدة النسبية في النظام الدولي وهي إيطاليا وألمانيا واليابان، وقد تحولت الأولى والثانية إلى دولة متحدة في 70 - 1871، وبدأت الأخيرة في الخروج من عزلتها بعد إصلاحات ميجي عام 1868، وفي عقدي 1880 و 1890 كانت كل من هذه القوى الثلاث تكسب أراضي عبر البحار، وبدأت في إنشاء أسطول حديث لتكملة جيشها، وكانت كل منها تمثل عنصراً هاماً في النشاط الدبلوماسي لعصرها وقد أصبحت كل منها في 1902 شريكاً وحليفاً لقوة أقدم، إلا أن كل هذه التشابهات لا تمحو الفوارق الجوهرية في القوة الحقيقية التي امتلكتها كل منها.[277] إن ما يمكن استخلاصه هو الارتباط الوثيق بين الإنتاج الصناعي والقوة العسكرية، وتتمثل علامات ذلك في هذه القوى الناهضة في الحصول على أراض جديدة عبر البحار، والاهتمام بإنشاء أسطول قوي، ومعنى هذا وجود وفرة من الأموال اللازمة للإنفاق على القوات المسلحة ودعمها.

([276]) Sorokin Pitirim **A.. Modern Historical and Social philosophies** , [New York 1963] P : 115.

([277]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P: 260.
ـ كيندي بول ـ **القوى العظمى** ص: 287– 288.

إن الارتباط أو التفاعل بين الاقتصاد والقوى العسكرية فيما يتعلق بهذه المجتمعات الثلاثة ليس على درجة واحدة من القوة، وهذا في حد ذاته يفسر لنا أنه كلما اشتدت العلاقة بين الاقتصاد والقوة العسكرية ازدادت الدولة تقدماً بنفس المقدار، وكلما ضعفت هذه العلاقة أو اختلت ضعفت أيضاً معها الدولة أو الإمبراطورية. فهذه هي الحتمية التي تكمن في التفاعل بين الإنتاج الصناعي والتقني وبين الإستراتيجية. هذا إلى جانب وجود عوامل أخرى كالمؤثرات الثقافية والعوامل الجغرافية والتنظيم والإعداد الجيد. إن كل هذه العوامل قد جعلت هذه القوى الناهضة تخترق خطوط القوى القديمة.

وينقلنا كيندي من الدول الناهضة إلى الدول أو الإمبراطوريات القديمة فذهب إلى أنه كان من الأمور الشديدة الأهمية بالنسبة للدول الناهضة اختراق الخطوط، وكان من الضروري بالنسبة للقوى الأقدم أمام هذه الضغوط أن تسعى إلى الصمود والتماسك، وهنا أيضاً يجب الإشارة إلى الفوارق الشديدة الأهمية بين القوى الثلاث المعنية: النمسا / المجر / وفرنسا وبريطانيا، كانت مؤشرات قوتهم في الشئون العالمية تبدي دلائل ضعفهم عند نهاية القرن 19 عما كانوا عليه قبل خمسين أو ستين عاماً، ولو أن موازناتهم الدفاعية كانت أكبر وإمبراطورياتهم الاستعمارية أكثر اتساعاً ولو أنهم كانت لا تزال لهم أطماع إقليمية في أوربا.[278] فعلامات ضعف الإمبراطوريات الثلاث القديمة تبرهن على أن المسرح الدولي أصبح مهيئاً في نهاية القرن 19 لاستقبال قوى جديدة أخرى. وبالرغم من اتساع نمسا / المجر وفرنسا وبريطانيا وضخامة جيوشها، وضخامة موازناتهم الدفاعية، وإمبراطورياتهم الاستعمارية أكثر اتساعاً وأطماعهم الإقليمية في أوربا فإن كل هذه الدلائل أكدت لكيندي أن هذه الإمبراطوريات تعيش

([278]) **Ibid** : PP : 276 – 277. ـــ **الترجمة** ص : 303.

حالة ضعف لا قوة ؛ وذلك لوجود خلل في العلاقة بين الاقتصاد والقوة العسكرية.

إن المادة التاريخية التي قام كيندي بحشدها وما تنطوي عليه كذلك من حروب طاحنة وخصوصاً مع اقتراب القرن العشرين فإن شيئاً ما يبرز أمامنا وهو أن التاريخ ليس ثابتاً أو استاتيكياً جامداً وإنما هو في تغير مستمر، ففي هذه الفترة من التاريخ صعدت قوى وسقطت أخرى ورغم الجهود المستميته التي بذلتها قوى أوربية كبرى تقليدية كفرنسا والنمسا / المجر، وقوة متحدة حديثاً كإيطاليا إلا أنها كانت تخرج تدريجياً من حلبة السباق، وعلى النقيض من ذلك كانت كل من الدولتين الضخمتين الشاسعتين الولايات المتحدة وروسيا تتقدمان شيئاً فشيئاً إلى الصدارة. فأوربا لم تعد مركز العالم كما كانت قرابة ثلاث قرون، والنظام الدولي هو أيضاً قد تحول إلى نظام ثنائي الأقطاب[279]. ومن وراء كل هذه المتغيرات الدولية يكمن التفاعل بين الإنتاج الصناعي والاقتصادي وبين الإستراتيجية إلى جانب تدخل عوامل أخرى في هذا الميدان كالثقافة والجغرافيا وغيرهما.

فالحركة الدورية عند كيندي تعبر عن نفسها حيث يقول " في ضوء الخسائر الفردية الرهيبة والمعاناة والدمار الذي وقع في ساحات القتال وفي الجبهات الداخلية على السواء والصورة التي بدت وقد وجهت الحرب العالمية الأولى ضربة قاتلة إلى الحضارة الأوربية ونفوذها في العالم.[280] ومعنى هذا أن التاريخ يتغير باستمرار وإنه لا توجد إمبراطورية أو دولة عظمى تدعي لنفسها الخلود فهذا هو حال التاريخ العالمي ويصر كيندي على التأكيد بأن التفاعل والعلاقة بين الاقتصاد والقوة العسكرية هي أساس التفاوت في القوى.

([279]) **Ibid** PP : xix – xx. — **الترجمة** ص : 11 ــ 12.

([280]) **Ibid** P : 353. — **الترجمة** ص : 371.

ويذكر كيندي أيضاً أن الدلائل المقدمة ها هنا تقترح أن المسار العام لهذا الصراع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنتاج الاقتصادي والصناعي، وما حظي به أحدهما بعد 1917 على الآخر هو التفوق المتميز للقوى الإنتاجية، وكما كان الحال في الحروب الطويلة التحالفية الأولى كان هذا العامل هو العنصر الحاسم في النهاية.[281] إن كيندي يؤكد مراراً وتكراراً من خلال الأمثلة العديدة التي قدمها على أهمية العامل الاقتصادي العسكري في قيام القوى العظمى واضمحلالها وهذا العامل أيضاً يكمن وراء حركة التاريخ.

أما بالنسبة للحرب العالمية الثانية فقد أدت إلى تحولات جذرية في ميزان القوى فقد تحول النظام الدولي في النهاية إلى نظام ثنائي الأقطاب فصعد نجم الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي كقوتين عسكريتين وحيدتين. بينما اختفت القوى القديمة وأفل نجمها، وثمة مقارنة أقامها كيندي بين نظام روما وبين التغير الذي حدث عقب الحرب العالمية الثانية إذ إنه لم يحدث تحول مماثل منذ 1500 عام مضت فالحرب العالمية الثانية وما ترتب عليها من نتائج على الصعيد الدولي تؤكد في نظر كيندي على أهمية العامل الجغرافي والإمكانيات الهائلة في المؤن.[282] يتضح من هذا أن الوضع الجغرافي والمؤن كعاملين كان لهما دور فعال في التغير التاريخي فبدلاً من تعدد الأقطاب ظهر نظام عالمي جديد يقوم على قوتين عسكريتين من الدرجة الأولى، وهما الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي.

إن صعود وسقوط القوى العظمى والصورة الحقيقية التي وصفها كيندي تعبر عن الاختلاف الشديد لتوازن القوى العالمي قبل الحرب العالمية الثانية عنها بعد الحرب، إن هذه الصورة تعبر عن

---

[281] **Ibid** PP: 353 – 354. ـــ **الترجمة** ص : 371.

[282] **Ibid** PP: 459 – 460. ـــ **الترجمة** ص : 497.

الطابع الحتمي للتاريخ ووفقاً لكيندي، فقد أفل نجم قوتين كبيرتين سابقتين هما فرنسا وإيطاليا، وأخذت محاولات ألمانيا لفرض سيادتها على أوربا في الأفول وكذلك محاولات اليابان في الشرق الأقصى والمحيط الهادي، وكانت بريطانيا تتراجع رغم وجود تشرشل، وبزغ نجم العالم ذي القطبين وانتقل النظام الدولي من نظام إلى آخر، ولم يعد هناك سوى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وكانت الأولى أشد تفوقاً.[283] يتسم التاريخ إذن بالتغير وعدم الثبات، فقد تحول النظام الدولي من تعدد الأقطاب إلى نظام دولي آخر قائم على كتلتين أو قطبين عسكريين كبيرين. والدورية هي عملية تميز التاريخ، ونرى ذلك في اختفاء إيطاليا وألمانيا واليابان وفرنسا وبريطانيا ذهبت لتحل محلها الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي وهذا هو الطابع الحتمي للتاريخ.

تختلف في نظر كيندي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية عن ما قبلها فقد ظهر من قبل نظام ثنائي الأقطاب، ودخل في النظام العسكري السلاح النووي مما أعطى لهذه الفترة ميزة جديدة ونقطة تحول تاريخي لم يشهدها العالم من قبل، وكان يبدو أن وضع الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي كقوتين من نوعية خاصة قد تعزز بظهور الأسلحة النووية ونظم الإطلاق بعيدة المدى مما أوحي بأن المسرح الاستراتيجي والسياسي كان في ذلك الوقت مختلفاً تماماً عما كان عليه في عام 1900 فضلاً عما كان عليه في عام 1800.[284] فتاريخ العالم بهذا المعنى يخضع للتغير فقد شهد تحولات كبيرة حيث تبدى هذا في ظهور معسكرين كبيرين الولايات المتحدة من جهة والاتحاد السوفيتي من جهة أخرى. وما تمتع كل منهما بامتلاكه للسلاح النووي، وقد كان لذلك أثره الكبير على التحول التاريخي.

---

(283) **Ibid** P: 460. ــ **الترجمة** ص : 497.

(284) **Ibid** PP: xxi – xxii. ــ **الترجمة** ص : 13 ــ 14.

لقد اتخذ الوضع العالمي شكلاً جديداً وتحولاً جذرياً فيما بعد حيث ظهر نظام يقوم على تعدد الأقطاب ولكن في هذه المرة من الناحية الاقتصادية، ومع ذلك كما يذكر كيندي لم تتوقف عملية الصعود والسقوط بين القوى العظمى ذات الاختلافات في معدلات النمو والتغير التكنولوجي والتي تؤدي إلى حدوث تحولات في الموازين الاقتصادية العالمية مما يؤثر بدوره على الموازين السياسية والعسكرية بالتدريج. فبدلاً من النظام ثنائي الأقطاب والذي كان محوره من الناحية العسكرية الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي حل نظام متعدد الأقطاب اقتصادياً محوره خمس دول وهي: المجموعة الأوربية والصين واليابان وروسيا وأمريكا.(285)

ثالثاً : كيندي واستشراف المستقبل في القرن الحادي والعشرين:

إن كيندي كمؤرخ عظيم كان له حس تاريخي ثاقب، لقد درس التاريخ الحديث للعالم على مدى خمسة قرون وتأمل بعمق شديد عمليات صعود وسقوط الإمبراطوريات الكبرى في تاريخ العالم منذ عام 1500م. ورغم كل ما بذله من جهد في هذا الميدان الفسيح فقد نظر إلى المستقبل بعينين فاحصتين، أي كانت له نظرة إلى القرن الحادي والعشرين.

غير أن كيندي كما هو معروف قد تنبأ بانهيار الاتحاد السوفيتي، فالاتحاد السوفيتي كان يمر بما دعاه كيندي بالإنهاك الإمبريالي وفسرت أيضاً نظريته بشكل رائع انحلال الاتحاد السوفيتي ـ الإمبراطورية العسكرية أي أن الاقتصاد السوفيتي المتدهور لم يعد

---

(285) **Ibid** PP : xxii – xxiii. ـ **الترجمة** ص : 14 ـ 15.

قادراً على الصمود. فالإمبراطورية في نظره كيان ضائع.[286] وقد ثبتت صحة نبوءة كيندي بخصوص التوسع المفرط في الحرب الباردة، لكن ذلك حدث بالنسبة للاتحاد السوفيتي أكثر مما هو للولايات المتحدة. وبعد أقل من ثلاث سنوات على ظهور كتاب "كيندي" اختفت الإمبراطورية السوفيتية [التي نادراً ما كان يذكرها]، بينما تحركت أمريكا نحو وضع " القوى الكبرى الوحيدة في العالم".[287] من هذا نلاحظ أن كيندي انطلق من دراسته للتاريخ الحديث من مقدمات وأفكار مسبقة تقرر وجود ارتباط وثيق بين الاقتصاد والإنفاق العسكري. فحلقت أمامه عملية قيام وسقوط القوى العظمى المتنافسة كأسبانيا وفرنسا و بريطانيا وغيرها فكانت هذه الإمبراطوريات هي نقطة البداية التي برهنت له على صحة نظريته، فاستطاع أن يتنبأ بمصير إمبراطورية الاتحاد السوفيتي، وها هو يلّوح إلى الولايات المتحدة والمصير المحتوم الذي ينتظرها من جراء الإنفاق العسكري المتزايد على حساب الاقتصاد.

لقد أشار في الباب الثامن وهو الباب الأخير والذي يقع تحت عنوان "نحو القرن الحادي والعشرين" إلى وجود اختلاف زمني ومنهجي بين دراسة الماضي والتنبؤ بالمستقبل، فالماضي وإن كان قريباً فإنه ينتمي إلى التاريخ، لقد رفض استقراء المستقبل لأنه في نظره لا يوجد شيء يقيني عنه، وهو في هذا الصدد يقول إن " الكتابات التي تتناول كيفية تطور الحاضر إلى مستقبل حتى وإن كانت تناقش اتجاهات ظاهرة لا يمكن أن تدعي الحقيقة التاريخية، فلا شيء عن المستقبل يمكن أن يكون يقيناً"[288] ويقول أيضاً "ربما كانت

([286]) Roskin Michael G. ,Robert L. Cord , James A. Medeiros , Walter S. Jones , **Political Science an Introduction Eighth Edition** [Prentice Hall 2002] P : 391.

[287]) آرثر هيرمان **"فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي "** ترجمة طلعت الشايب تقديم رمضان بسطاويسي [المجلس الأعلى للثقافة 2000] ص: 37 .

([288]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P : 565.

أفضل سبل استشراف المستقبل هي التمعن فيما مضى بإيجاز وتأمل شروق نجم القوى الكبرى وغروبها في القرون الخمسة الماضية".[289] يعتمد كيندي هنا على التأمل في عمليات قيام وتدهور القوى العظمى والاستفادة من دروس الماضي، فكأنه ينطلق من دراسة وتأمل ما هو معلوم إلى التنبؤ بالمستقبل، والتنبؤ على هذا مرتبط بالوقائع التي تدخل في طي التاريخ.

إن الكثير من المؤرخين والفلاسفة كما يذكر إيزيا برلين يميلون إلى البحث عن سياقات وإطارات واسعة ومنتظمة في مجرى التاريخ وهذا ما يحوز رغبتهم، وهم أيضاً يهدفون إلى الربط بين الحوادث التاريخية. وما يتطلع إليه هؤلاء هو سد الفجوات في معرفة الماضي والمستقبل أو التنبؤ.[290] فالحتمية التاريخية عند كيندي كما هي عند غيره تقرر أنه ثمة إيقاع منتظم في مجرى التاريخ البشري تخضع له جميع الأمم والإمبراطوريات والحضارات على السواء.

إن التنبؤ بالمستقبل عند كيندي يرجع في أساسه إلى تأمل عوامل قيام وتدهور الإمبراطوريات ومن خلال هذا التأمل أو التمعن فإنه ينطلق إلى رؤية المستقبل وبالتحديد القرن الحادي والعشرين، وقد قادته هذه العملية إلى التمعن والبحث في التفاعل بين الاقتصاد والقوة العسكرية، لكنه ذهب إلى أن الرخاء الاقتصادي لا يعني الفعالية العسكرية وهذه في نظره تقوم على عناصر أخرى عديدة من الجغرافيا والروح القومية، والحقيقة التي يركز عليها تركيزاً شديداً هي أن كل التحولات الكبرى في التوازنات العالمية العسكرية قد جاءت على إثر تغيرات في التوازنات الإنتاجية، وأن قيام مختلف

ـ كيندي بول ـ **القوى العظمى** ص: 617.

([289]) **Ibid** P : 566.

ـ **الترجمة ص :** 617.

([290]) Berlin Isaiah, **Four Essays on Liberty** P : 43 .

الإمبراطوريات والدول وسقوطها في النظام الدولي قد تأكد من خلال محصلات الحروب الكبرى التي كان النصر فيها دوماً من نصيب الجانب الذي يحظى بموارد مادية أكبر.[291] تبقى إذن قضية كيندي الرئيسية كأساس لاستشراف المستقبل وهي أنه ثمة تفاعل بين وفرة الموارد المادية وبين الإستراتيجية وقد تأكد له ذلك من خلال عمليات قيام الإمبراطوريات وتدهورها من خلال الحروب الكبرى في التاريخ، لكن موقفه على هذا النحو يتسم بالغموض فقد أعلن أن الرخاء الاقتصادي لا يعني الفعالية العسكرية ثم هو بعد ذلك يعلن أن الحروب الكبرى قد برهنت أن النصر كان دائماً حليفاً للجانب الذي يحظى بموارد مادية، وهذا معناه أنه مرة يثبت التفاعل بين الاقتصاد وبين الفعالية العسكرية ومرة أخرى ينكر هذه الفعالية.

وبناءً على هذه التفسيرات التاريخية فإن استشراف المستقبل يتمثل عند كيندي في أنه ستظل هناك دينامية ما في القوة العالمية يقودها التغير التقني والاقتصادي، هذا لو لم يرد الله أو إذا وقعت كارثة نووية، ومن تنبؤات كيندي أن العالم سيصبح أشد ثراءً في أوائل القرن الحادي والعشرين هذا في نظره إن صحت النبوءات الوردية عن تأثير الكمبيوتر والإنسان الآلي والتكنولوجيا الحيوية وما إليها وإن صحت نبوءات نجاح قيام "ثورة خضراء" في أجزاء من العالم الثالث [حيث تحولت الهند بل والصين إلى مصدرين للحبوب]، ومن تنبؤاته أيضاً أنه إذا كان التقدم التقني أبطأ في حدوثه فإن النمو الاقتصادي أكثر احتمالاً، والتغيرات في الأنماط السكانية بما تؤدي إليه من آثار على قانون الطلب تضمن ذلك بالإضافة إلى زيادة تعقيد استغلال المواد الخام.[292] فالنتيجة التي خلص إليها كيندي بخصوص استشراف

([291]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** PP : 566 – 567.
ـ كيندي بول ـ **القوى العظمى** ص: 618.

([292]) **Ibid** PP: 567 – 568. ـــ **الترجمة** ص : 619.

المستقبل أو التنبؤ بما يمكن أن يحدث في القرن الحادي والعشرين هي الرخاء المادي الذي سيأتي كنتيجة للاختراعات الجديدة مثل الكمبيوتر والإنسان الآلي وغير ذلك بالإضافة إلى نهضة العالم الثالث وقيام ثورة خضراء. ومن أهم نبوءاته وجود ديناميكية يقودها التغير التقني والاقتصادي. كما يتنبأ بأن العالم سيشهد نمواً اقتصادياً أكثر.

ويتحول كيندي من دراسة التاريخ والأحداث الماضية، ومن التنبؤ بالمستقبل إلى وضع قواعد عامة لما ينبغي أن تضعه أمامها الهيئات الحاكمة ــ والعالم يتجه صوب القرن الحادي والعشرين ــ ذو ثلاثة أوجه يذكرها على النحو الآتي: أن تقدم الأمن العسكري لمصالحها القومية وأن تفي بالاحتياجات الاجتماعية الاقتصادية لمواطنيها وأن تعمل على تأمين نسبة ثابتة من النمو، وتعد مسألة تحقيق هذه الأمور الثلاثة في مدة زمنية معقولة أمراً في غاية الصعوبة نظراً لتفاوت خطي التغيير التكنولوجي والتجاري وتأرجح السياسة الدولية، وتحقيق المطلبين الأولين دون الثالث يؤدي حتماً إلى إخفاق على المدى البعيد وهو المصير الذي آلت إليه كل المجتمعات البطيئة النمو والتي فشلت في التكيف مع ديناميات القوة العالمية.[293]

وفي نهاية كتابه "صعود وسقوط القوى العظمى" يؤكد كيندي على أنه ثمة عقبات تواجه القوى العظمى في عالم اليوم. يقول كيندي: "إن كلاً من القوى الكبرى في عالم اليوم ـ الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي والصين واليابان والمجموعة الأوربية ــ لا تزال تقاتل المآزق الأزلية للصعود إلى القمة ثم الانهيار، وتكافح تغير خطي النمو الإنتاجي والابتكار التقني والتكاليف الخرافية للأسلحة والتحولات في موازين القوة، وهذه ليست تطورات يمكن السيطرة عليها من جانب

([293]) **Ibid** P: 575. ــ **الترجمة** ص : 624 ــ 625.

دولة واحدة".[294] فعملية صعود وسقوط القوى العظمى اليوم تشغل هذه القوى الخمس وتسعى كل منها إلى الإفلات من هذا المصير المحتوم، فالقوى العظمى التي ظهرت على مدى الخمسة قرون الماضية والقوى العظمى في عالم اليوم تتعرض كلها للعملية الدورية والحتمية فسقوطها جميعاً مسألة حتمية. أما التغير الذي رأى فيه كيندي عنصراً فطرياً في الطبيعة البشرية فهذا أمر أساسي طالما أن التاريخ يتسم بالحتمية والدورية، إن القوة النسبية للدول الكبرى ونفوذها في الشئون العالمية لا يمكن أن يتسم بالثبات إلى الأبد مما يرجع بصورة رئيسية إلى معدل النمو غير المتساوي بين مختلف الدول والطفرات التقنية والتنظيمية التي تميز دولة ما على سائر الدول.[295] فالتغير لا الثبات هو من طبيعة التاريخ، فالقوى النسبية للدول الكبرى لا يمكن أن تتسم بالثبات طالما يوجد معدل غير متساو بين مختلف الدول والطفرات التقنية والتنظيمية.

التطور التاريخي:

أولاً: اتخذ بول كيندي من مشكلة الانفجار السكاني التي بحثها العالم الريفي الإنجليزي توماس روبرت مالتوس في مقال له بعنوان "مقالة حول السكان" سنة 1798 نقطة بداية عبر من خلالها على أن التاريخ يعيد نفسه فمشكلات الماضي هي ذاتها مشكلات الحاضر والمستقبل، بيد أن جوهر الاختلاف يكمن في حدة تلك المشكلات. ولكن ماذا اكتشف مالتوس؟ اكتشف أن "وتيرة النمو السكاني غير محدودة وهي أكبر بكثير من قدرة الأرض على توفير مصادر تكفي لحياة الإنسان في ظل هذا التسارع". وذكر بول كيندي أن الشعب البريطاني قد أفلت من الفخ المالتوسي بثلاثة قوارب نجاة هي الهجرة

---

(294) **Ibid** P : 698. ــ **الترجمة** ص : 727.

(295) **Ibid** P : xvi. ــ **الترجمة** ص : 8.

والثورة الزراعية والتصنيع.[296] تشير هذه القضية الرئيسية التي أبرزها مالتوس في القرن الثامن عشر إلى أن التطور التاريخي يعيد تكرار المشكلات من جديد وهذه هي الدورية التي تتحكم في مجرى التاريخ.

إن الجنس البشري كما هو واضح من تحليل بول كيندي للمشكلة السكانية يعاني معاناة شديدة اليوم وغداً من الأخطار الوخيمة التي تنشأ عن الانفجار السكاني الرهيب وما يترتب عليه من أثار بيئية. يقول بول كيندي " تنطوي النتائج المادية لتزايد الجنس البشري على خطورة جسيمة على البيئة الطبيعية، لا سيما على الغلاف الجوي للأرض".[297] ويقول كذلك "وليس هناك غير شكوك ضئيلة بأننا نشهد اليوم انفجاراً سكانياً مشابهاً لذلك الانفجار الذي حصل في انجلترا في زمن مالتوس، وإن كان انفجار اليوم أضخم بمئات المرات. علاوة على ذلك، فإن انفجار اليوم يحدث في زمن التغيرات التكنولوجية المذهلة التي تجتاح طرائقنا في التصنيع، والزراعة والتجارة، والاتصالات".[298] علينا هنا أن نلاحظ أن المشكلات الملحة في القرن الثامن عشر هي ذاتها نفس المشكلات التي يعانيها الجنس البشري في عصرنا، ولكن بصورة أشد قسوة مما مضى، وهذا معناه أن المشكلات تتكرر باستمرار.

إن هذه المشكلات المتداخلة المتشابكة كما يذكر بول كيندي والمتمثلة بالانفجار السكاني واشتداد الضغط على الأرض والهجرة،

([296]) Kennedy Paul – **Preparing for the twenty-first century** [pandom house – New York 1993] PP : 5 , 10.

ـ بول كيندي ـ **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين** ـ ترجمة محمد عبد القادر غازي مسعود [دار الشروق للنشر والتوزيع 1993] ص : 19، 24.

([297]) **Ibid** PP: 21. ـ **الترجمة** ص: 37.

([298]) **Ibid** P: 46. ـ **الترجمة** ص:65.

والاضطراب الاجتماعي من جهة، وقدرة التكنولوجيا على زيادة الإنتاج والتخلص من المهن التقليدية من جهة أخرى، هي ذات المشكلات التي نواجهها اليوم، ولكن على نحو أكثر مما مضى.[299] إن بول كيندي يحاول أن يثبت أن المشكلات الراهنة ليست غريبة عن مشكلات القرن الثامن عشر في عهد مالتوس. يضاف إلى ذلك أن شعوب العالم المختلفة، شأنها في عهد مالتوس، لا تقف على نفس نقطة البداية وهي تستعد للانطلاق من قرن إلى آخر، بل إن بعضها يواجه معوقات شديدة فعلاً. ويشير هذا للوهلة الأولى إلى أن التاريخ يأتي من جديد ليقدم قوائمه بالفائزين والخاسرين. ذلك أن التغيرات الاقتصادية والتطورات التكنولوجية، شأنها شأن الحروب والدورات الرياضية، لا تنطوي في العادة على منفعة لجميع الأطراف.[300] وباختصار فإن مشكلة الانفجار السكاني هي العقبة الأساسية التي تواجه الجنس البشري الآن كما كانت تواجهه في القرن الثامن عشر، وهذا هو التشابه الذي اكتشفه بول كيندي، والفارق هو شدة هذه المشكلة في هذا العصر.

ثانياً: يرى بول كيندي أن المواقع الاجتماعية، والمعتقدات الدينية والثقافة تمثل أهم العوامل التي تؤثر في استجابة الأمة للتغيير، وهنا يشير دارسو الحضارات القديمة التي أخفقت في مواجهة التحديات التي فرضها التحديث من خلال أمثلة عديدة إلى المعوقات التي اعترضت التطورات الجديدة ومنها: النفور من الصناعة والتصنيع، والشكوك المتعالية من جدوى التجارة والمشروعات التجارية، والمعارضة الدينية والأيديولوجية للعادات الغربية والقيم الرأسمالية، والتركيبة السلطوية التي آثرت تعزيز الحاشية

([299]) **Ibid** P: 11. — **الترجمة** ص: 25 – 26.

([300]) **Ibid** P: 15. — **الترجمة** ص: 29.

والبيروقراطية والجيش والكنيسة والأنظمة القانونية والضريبية.[301] من هنا نلاحظ أن بول كيندي يهتم اهتماماً شديداً بالتأكيد على أثر العوامل الثقافية والاجتماعية والدينية والأيديولوجية وغيرها ويعتبر أن هذه العوامل تقف دائماً في طريق التغيير. وأن ما يحدث في هذا العصر من أثار سيئة في شتى المجالات إنما يأتي كنتيجة لهذه المؤثرات.

ويصف بول كيندي العوامل الثقافية وتأثيرها على استجابة الأمة للتغيير بأنها توجد في كل المجتمعات لسبب واضح هو أن التغيير يشكل تهديداً للعادات القائمة وأنماط الحياة والمعتقدات الدينية والاجتماعية، وهي معوقات يمكن أن توجد في المجتمعات المتقدمة وغير المتطورة على السواء. ولكن السخط الأشد عداءً لتيار التغيير في نظره ينطلق من البلدان [أو من النخب الحاكمة لتلك البلدان] التي فقدت سيطرتها في الشؤون الإقليمية والدولية، وتخلفت اقتصادياً عن الدول المتقدمة. ويرتد ذلك لأسباب عملية في بعض جوانبها، ولأسباب نفسية وثقافية في الجوانب الأخرى. إذ ترى تلك البلدان التي بلغت الذروة في ظروف تاريخية محددة أنه لمن الصعوبة بمكان أن تتقبل الظروف المتغيرة.[302] بهذا نلاحظ أن بول كيندي يرى أن المعوقات الثقافية والاجتماعية والأيديولوجية والدينية وغيرها من العوامل تقف حجر عثرة أمام استجابة الأمة أو المجتمع للتغيير، وفي نظره ينبغي على كل مجتمع أو أمة تسعى إلى التغيير أن تتخلى عن هذه العوامل المتجذرة في تلك المجتمعات. والمشكلة السكانية أيضاً التي تهدد القرى الأرضية ترجع في أساسها إلى تلك المعوقات الثقافية والاجتماعية والدينية، فمحاولة بول كيندي للخلاص من هذه المشكلات تكمن في التخلص من عاداتنا ومعتقداتنا الموروثة.

---

(301) **Ibid** P: 16. — **الترجمة** ص:30.

(302) **Ibid** P: 17. — **الترجمة** ص: 31.

لقد بدد بول كيندي أوهام الكتّاب الغربيين وذلك في اعتقادهم بأن هذه المعوقات الثقافية ترجع في أصلها إلى المجتمعات الشرقية والإفريقية تمييزاً لها عن المجتمعات الأوربية التي تبنت العقلانية والمنهج العلمي والتجريب لتفرض هيمنتها على العالم بمرور الزمن. واليوم يبدو هذا الافتراض موضع شك أكبر مما كان عليه إذا أمعنا النظر في النجاحات الكاسحة التي حققتها اليابان خلال العقود الأخيرة من هذا القرن في حقول الاختراع والتصميم والتصنيع والمال. إن العقل يقضي بأن نفترض أن معظم شعوب الأرض تستطيع أن تتعامل إيجابياً مع تحديات التغيير إذا ما شاءت هي ذلك.[303] تعبر هذه الآراء عن موضوعية بول كيندي فهو يعالج معوقات الاستجابة للتغيير بمنهج علمي موضوعي لا ينحاز فيه إلى مجتمع دون آخر فنزعته الموضوعية الدقيقة قد كشفت له بكل وضوح أن كل المجتمعات دون استثناء تستطيع أن تتبنى العقلانية والتجريب وذلك ليس حكراً على المجتمعات الغربية كما زعم الكتاب الغربيون.

وإذا كانت العوامل الأصيلة التي تضرب بجذورها في تاريخ اليابانيين هي التي أدت إلى نهوض اليابان فإن هذه العوامل في نظر بول كيندي لا تكفي وحدها لاستمرار التفوق الياباني، فالتعليم القاسي والمتماثل في نظر بول كيندي، وكذلك المعايير الاجتماعية الصارمة عن الطاعة، والتراتبية، والمبالاة، ومحددات النخبة البيروقراطية، والالتزام بالادخار والاستثمار، والاعتناء المهووس بالتصاميم والخدمات، وأخلاق فريق العمل للمصممين على النجاح ضد المنافسين المحليين والأجانب... كل هذه حملت اليابان من حضيض سنة 1945 إلى حيث تقف الآن. وكل هذه، أيضاً، عناصر قوة للمستقبل. لكن، وبينما يتجه عالمنا المعقد باستمرار إلى القرن الحادي والعشرين، قد لا تكون هذه العناصر كافية للتعامل مع الاختبارات غير المادية السياسية

([303]) **Ibid** P: 16. ــ **الترجمة** ص: 30 ــ 31.

والأخلاقية التي تقف أمام اليابان، ولا للتعامل مع التحديات خارج حدود اليابان. قد يتغلب الإنسان الآلي المعقد على الكثير من المشاكل، لكن ما لا يستطيع فعله هو توفير الرؤية والقيادة السياسية التي ستسمح للشعب الياباني العمل بنجاح في مجتمع اليوم والغد العالمي.[304] وخلاصة هذا كله أن التكنولوجيات المتقدمة التي حققتها اليابان لا تستطيع أن توفر الرؤية والقيادة السياسية الحكيمة التي ستقود اليابانيين إلى النجاح في الحاضر والمستقبل. إن العوامل الثقافية هي أمور هامة في رفعة أمة ما وانحدارها أيضاً.

يرسم بول كيندي تصوره للاستعداد للقرن الحادي والعشرين بقوله "ولابد من التخلص من التعصب المذهبي الصارم والإيمان بحرية السؤال والاختلاف والتجريب، والإيمان بإمكانيات التطور، وإيلاء الجانب العملي اهتماماً يفوق الجانب التجريدي، والعقلانية التي تتحدى القوانين الجامدة، والدوغمائية الدينية والموروثات الشعبية".[305] يمكن أن نلاحظ أن بول كيندي يطالب جميع دول العالم بأن تتبنى هذه الأساليب لكي تتخلص نهائياً من العراقيل الثقافية والاجتماعية والأيديولوجية والدينية وكافة المعتقدات البالية التي تعترض الاستجابة للتغيير.

ثالثاً: إنه من الواضح كما يذكر بول كيندي أن المجتمعات التي تتمتع بموارد فنية وتعليمية ووفرة في المال وتماسك ثقافي تكون مهيأة لدرجة من الاستعداد في مواجهة القرن القادم، أعلى من تلك الدول التي تفتقر إلى هذه الإمكانات جميعاً. ومن الضروري في نظره أيضاً التأكيد على ثلاثة عناصر رئيسية لابد من توافرها في أي جهد عام لإعداد المجتمع العالمي للقرن الحادي والعشرين، وهي: دور

---

(304) **Ibid** P: — **الترجمة** ص: 212.

(305) **Ibid** PP: 16 – 17 . — **الترجمة** ص: 31.

التعليم، ومكانة المرأة، والحاجة إلى القيادة السياسية.[306] فالاستعداد للقرن الحادي والعشرين يقتضي التركيز على العناصر اللامادية وهي في نظره لا تقل أهمية عن العناصر المادية، فالتماسك الثقافي والاهتمام بالتعليم والاهتمام بمكانة المرأة ودورها، والحاجة إلى القيادة السياسية كلها عناصر ضرورية للاستعداد للقرن الحادي والعشرين، ولابد لأي مجتمع واعد أن يحمل على عاتقه هذه المهمة.

إن بول كيندي يسعى إلى رسم خريطة مستقبلية للقرن الحادي والعشرين يوضح فيها أثر العوامل الثقافية والاجتماعية والأيديولوجية والدينية وغيرها من العوامل الأخرى، فالمجتمعات لابد أن تأخذ على محمل الجد تحديات الاستعداد للقرن الحادي والعشرين لأسباب رئيسية ثلاثة. **الأول** ويتعلق بالقدرة التنافسية النسبية. فمع أن النمو الاقتصادي ليس هو العامل الوحيد الجدير بالاهتمام، إلا أنه من المؤكد أن مستوى معيشة كريمة يهيئ الأساس للكثير من الجوانب الأخرى التي تعتبر هامة في نظر الجماعات والأفراد، كالصحة الجيدة، والتعليم، ووسائل التمتع بوقت الفراغ وغير ذلك. السبب الثاني يتمثل في ضرورة الاستجابة للتغيرات الديموغرافية والبيئة، بدلاً من الآمال، بكل بساطة، على حل يبرز من تلقاء ذاته. وأما السبب الثالث والأخير، فإنه يتمثل في الحد من فرص الاضطراب السياسي المترافق مع تهديدات بالعنف والحرب. ولا مجال هنا للإنكار بأنه يستحيل توقع العديد من هذه الاضطرابات العنيفة قبل أوانها. [307] هنا أيضاً نلمس أهمية العناصر الضرورية غير المادية، كالصحة والتعليم وسبل التمتع بأوقات الفراغ، وهي عناصر تنشأ بالضرورة عن المستوى المعيشي المرتفع، وضرورة الاستجابة للتغيرات الديموغرافية والبيئة، والحد من الاضطراب السياسي.

([306]) **Ibid** PP: 335, 339. — **الترجمة** ص: 410 ، 415.

([307]) **Ibid** PP: 345 – 347 . — **الترجمة** ص: 423– 424.

تعقيب

إن كيندي يمضي في نفس الطريق الذي مضى فيه هؤلاء الذين يعتقدون بأن الكون يتبع القوانين الطبيعية. فمن قوانين التاريخ وجود علاقة منتظمة بين الاقتصاد والإستراتيجية تقرر أنه كلما ازدادت الصلة بين الاقتصاد والقوة العسكرية قوة ازدادت الإمبراطورية رفعة ورسوخاً وكلما اختلت هذه الصلة تراجعت الإمبراطورية واضمحلت.

إن كيندي في دراسته لتاريخ العالم الحديث لم يكن يتصور أن التاريخ يتبع عملية دورية لا نهائية كما هو الحال عند اليونانيين القدماء، بل إنه يكاد يقترب في تصوره لعمليات قيام وسقوط القوى العظمى من الروح العامة لنظرية توينبي في التاريخ. ففي نظرية كيندي كما هو الحال عند ابن خلدون وتوينبي وغيرهما، لا وجود لأمة مركزية أو إمبراطورية محورية يدور حولها التاريخ كله. فالقول بمبدأ التفاعل يقود بالضرورة إلى عملية منتظمة من الصعود والسقوط ومن ثم ينتفي الزعم بوجود نهاية للتاريخ ويتلاشى معه وهم الافتتان بأمجاد الأمة إبان رفعتها وازدهارها.

انطلق كيندي من دراسته للتاريخ الحديث من مقدمات وأفكار مسبقة تتمثل أولاً في العامل الاقتصادي الاستراتيجي وثانياً في العوامل النسبية، الجغرافية والمالية وثالثاً في العوامل اللامادية كالثقافة والايدولوجيا والدين وغيرها، كل هذه العوامل تعمل على نهوض وتراجع القوى العظمى في التاريخ. ومن ثم فقد حلقت أمامه عملية قيام وسقوط القوى العظمى المتنافسة كأسبانيا وفرنسا و بريطانيا وغيرها فكانت هذه الإمبراطوريات بمثابة نقطة البداية التي برهنت له على صدق نظريته، فاستطاع أن يتنبأ بمصير إمبراطورية الاتحاد السوفيتي، وها هو يلّوح إلى الولايات المتحدة والمصير المحتوم الذي ينتظرها من جراء الإنفاق العسكري المتزايد على حساب الاقتصاد.

أن موقف كيندي فيما يختص بالعامل الاقتصادي الاستراتيجي يتسم بالغموض والاضطراب حيث أعلن أن الرخاء الاقتصادي لا يعني الفاعلية العسكرية ثم هو بعد ذلك يعلن أن الحروب الكبرى قد برهنت أن النصر كان دائماً حليفاً للجانب الذي يحظى بموارد مادية أكثر، وهذا معناه أنه مرة يثبت التفاعل بين الاقتصاد وبين القوة العسكرية ومرة أخرى ينكر هذه الفاعلية.

فالنتيجة التي خلص إليها كيندي بخصوص استشراف المستقبل أو التنبؤ بما يمكن أن يحدث في القرن الحادي والعشرين هي الرخاء المادي الذي سيأتي كنتيجة للاختراعات الجديدة مثل الكمبيوتر والإنسان الآلي وغير ذلك بالإضافة إلى نهضة العالم الثالث وقيام ثورة خضراء. ومن أهم نبوءاته وجود دينامية يقودها التغير التقني والاقتصادي. كما يتنبأ بأن العالم سيشهد نمواً اقتصادياً أكثر. والملاحظ أن نبوءات كيندي لم تصدق كلها، فالعالم يعاني معاناة شديدة من مشكلات كثيرة منها مشكلة الغذاء والطاقة، والتغيرات المناخية، وأن الاختراعات الحديثة قد أحدثت دماراً هائلاً في البيئة الطبيعية.

اتخذ كيندي من مشكلة الانفجار السكاني التي بحثها مالتوس في القرن الثامن عشر نقطة انطلاق يعبر من خلالها على أن التاريخ في تكرار دائم، فمشكلات الماضي هي ذاتها مشكلات الحاضر والمستقبل. وأن الجنس البشري يعاني معاناة شديدة اليوم وغداً من الأخطار المدمرة التي تنشأ عن الانفجار السكاني الرهيب وما يترتب عليه من آثار بيئية. فمشكلة الانفجار السكاني هي العقبة الكؤود التي تواجه الجنس البشري الآن كما كانت تواجهه في القرن الثامن عشر، والفارق هو شدة هذه المشكلة في هذا العصر.

والمشكلة السكانية أيضاً ترجع في أساسها إلى المعوقات الثقافية والاجتماعية والدينية، فمحاولة كيندي للخلاص من هذه المشكلات تكمن في التخلص من عاداتنا ومعتقداتنا الموروثة. إن

العوامل الثقافية هي أمور هامة في رفعة أمة ما وانحدارها أيضاً. فالاستعداد للقرن الحادي والعشرين يقتضي التركيز على العناصر اللامادية وهي في نظره لا تقل أهمية عن العناصر المادية، فالتماسك الثقافي والاهتمام بالتعليم والاهتمام بمكانة المرأة ودورها، والحاجة إلى القيادة السياسية كلها عناصر ضرورية للاستعداد للقرن الحادي والعشرين.

الفصل الثامن

الغائية التاريخية عند توماس فريدمان

الغائية التاريخية والتكامل العالمي

أولاً: الغائية التاريخية عند فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان

ثانياً : الغائية والتكامل العالمي

الأبعاد التوراتية والغائية عند فريدمان

أولاً : الصراع الكوني بين الهوية الثقافية والتنمية الاقتصادية

ثانياً : الغائية والتقارب العالمي

الفصل الثامن

الغائية التاريخية عند توماس فريدمان

مقدمة

كانت ظاهرة الصراعات والحروب الكونية الطاحنة بين الهوية الدينية والتنمية الاقتصادية منذ فجر التاريخ وحتى اليوم هي الظاهرة الأساسية التي شغلت البشرية على مدى العصور، وازدادت حدة هذه الظاهرة قسوةً في هذا العصر عندما امتلكت الدول وسائل تكنولوجية متطورة في شتى المجالات وبخاصة في امتلاكها لأسلحة الدمار والخراب النووي التي قد تؤدي إلى هلاك العالم برمته. ولم تتوقف جهود الباحثين والفلاسفة والعلماء عن البحث في جذور هذه الظاهرة ومحاولة علاجها. فأرجع ثيوسيديس ظاهرة الحروب إلى غرائز فطرية في الإنسان، الخوف، والشرف، والمصلحة. وأرجعها أفلاطون إلى قوى النفس الثلاث، الرغبة، والعقل، والثيموس أو الكرامة. وأرجعها جان جاك روسو إلى غريزة مكتسبة وهي الملكية، والإنسان الأول الذي أحاط بقطعة أرض وقال هذه ملكي. وأرجعها صامويل هنتنجتون إلى التعددية الثقافية والصراع القديم بين الهويات الثقافية. وأرجعها "فرنسيس فوكوياما" إلى القوة الثالثة للنفس عند أفلاطون وهي الكرامة أو القوة الغضبية أو على حد تعبير أفلاطون الثيموس. وأرجعها توماس ل. فريدمان إلى الصراع بين الهوية والاقتصاد. فما أن التأمت جراح الإنسان إلا وقد أصيب بجراح أشد ضراوة، وما أن ساد السلام يوماً إلا وقد باتت الحرب قدراً محتوماً.

وهكذا طرح فريدمان المشكلة ولزم عليه قبل القيام بحلها العودة إلى الكتاب المقدس "التوراة"، فوجد أن العناصر الضرورية لحفظ البشر، الحاجة إلى الحميمة الجنسية، الحاجة إلى القوت، الحاجة إلى الانتماء لمجتمع كامنة كلها في قصة قابيل وهابيل، فهي النسخة

الأصلية لما يحدث من صراعات بين الهوية الدينية والتنمية الاقتصادية. ووجد أن قصة بناء برج بابل هي النسخة الأصلية لشبكات الاتصال العالمية الإنترنت، وبفضل هذه الشبكة التي تصل إلى أبعد ركن في العالم يمكن للأفراد أن يقتربوا وأن يتحدوا معاً في نسيج كوني واحد، فالإنترنت شأنها شأن برج بابل نوع من اللغة العالمية بعيداً عن أي ثقافة بعينها، وبفضل انتشار العولمة الثقافية والتكامل الاقتصادي والإنترنت يمكن أن تنتهي هذه الصراعات الكونية القديمة.

وتخيل فريدمان العالم وقد تقلص، تقلص أولاً من الحجم الكبير إلى الحجم المتوسط، وثانياً من الحجم المتوسط إلى الحجم الصغير، وثالثاً من الحجم الصغير إلى الحجم الصغير جداً، وفي هذه المرحلة الأخيرة أو الموجة الثالثة تكمن غائية التاريخ ونهايته. وفريدمان في هذا إنما يتابع هذه الصيحة المعاصرة في أمريكا وهي ظاهرة الموجات، فهنتنجتون تكلم عن موجة ثالثة، وفرنسيس فوكوياما تكلم عن موجة المستقبل وهي نهاية التاريخ، وفريدمان تكلم عن الانكماش أو التقلص الثالث وكل هذه المواقف الأمريكية تحمل في طياتها نظرة أحادية تجعل من أمريكا مركز التاريخ الكوني كله.

الغائية التاريخية والتكامل العالمي

أولاً: الغائية التاريخية عند فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان :

إن البحث في الغائية التاريخية عند توماس فريدمان[*] يتطلب العودة إلى الغائية التاريخية عند فرنسيس فوكوياما. يقول Mansbach: "وفوكوياما ذلك المفكر السياسي يحاجي بأن الديمقراطية الليبرالية هي موجة المستقبل".[308] ويقول فوكوياما: "إن المحور الأساسي للتاريخ هو نمو الحرية. فليس التاريخ سلسلة عمياء من الأحداث، وإنما هو كل ذو مغزى نمت فيه أفكار البشر حول طبيعة النظام السياسي والاجتماعي العادل ومضى بها إلى غايتها".[309] إن منهج فوكوياما هو مجرد نزعة هيجلية: وما يعتبر واقعياً في التاريخ، يتضمن تاريخاً عقلياً، فتكون الـ " أفكار العظيمة " ومع الأحداث السياسية والاقتصادية تكون في أفضل الأحوال تأمل هذه الأفكار. وأراد أن يستبعد ماركس من رأسه، كما عمل ماركس بالفعل بالنسبة لهيجل.[310] ومن هنا تتضمن الغائية التاريخية عند فوكوياما الترويج للنظام السياسي والاقتصادي الأمريكي.

(*) ولد توماس لورين فريدمان في سانت لويس بارك مينيسوتا إحدى ضواحي مينيابوليس . من مواليد 20 يوليو 1953 ، وهو الصحفي الأمريكي المؤلف وقد فاز بجائزة بليتزر ثلاث مرات.

- http : // WWW . tomas friedman .com .

وأهم كتب فريدمان : العالم مسطح ـ تاريخ موجز للقرن الحادي والعشرين 2005 ـ خطوط الطول ومواقف ـ استكشاف العالم بعد 11 أيلول ظ سبتمبر 2002 ـ وليكساس وشجرة الزيتون 1999 ـ من بيروت إلى القدس 1989 .

- http : // WWW . Thomas friedman . com .

(308) Mansbach Richard W . – **Global Politics in a Changing World ,** A Reader Third Edition – Houghton Mifflin Company Boston [New York 2006] P : 100.

309) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ـ ترجمة / حسين أمين السيد ص: 62.

(310) Mann Douglas and G . Elijah Dan – **Philosophy New Introduction** [Library of Congress 2004] P:538 – 539 .

وكتابة الأيام بعد 11 سبتمبر 2001، وهجوم الأصولية الإسلامية على مركز التجارة العالمي ومبنى وزارة الدفاع الأمريكية، جعلت فوكوياما يعترف بأن نبوءته "نهاية التاريخ" لربما كانت غير ناضجة، لكنه يحاجي بأنه في النهاية سيبقى إثبات الحق. فادعى بأن الحداثة، وبقيم الديمقراطية الليبرالية التي تصاحبها، ستنتصر على الأهواء الضيقة للدين، والإثينية، وما يشبهها. ففي رأيه، يثير صراع اليوم بقايا الماضي الجامدة ضد حتمية المستقبل ــ وليس حضارة ضد حضارة.[311] نلاحظ هنا أن الغائية التاريخية كما وصفها فوكوياما تعبر عن عدم جدواها، فأحداث 11 سبتمبر 2001 هي دليل قاطع على إخفاق فرنسيس فوكوياما، وفشل نبوءته فشلاً ذريعاً. وتدل هذه الحادثة على أن فوكوياما لا يهدف من وراء نهاية التاريخ إلا إلى الهجوم على الدين، والترويج للنظام السياسي والاقتصاد الأمريكي القائم على الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الحرة.

لقد بددت أحداث 11 سبتمبر أوهام " نهاية التاريخ " ذلك الحلم الذي روج له فرنسيس فوكوياما في كتابه [نهاية التاريخ وخاتم البشر] يؤكد اندفاع المحللين بأن مأساة 11 سبتمبر تدل على أنني كنت مخطئاً تماماً فيما قلته منذ أكثر من عقد بأننا بلغنا نهاية التاريخ".[312] وبالنظر في هذه العبارة يتضح لنا أن الغائية التاريخية كما رسمها فرنسيس فوكوياما أثبتت فشلها وعدم جدواها. فالهجوم على مبنى التجارة العالمي هو بمثابة هجوم على رمز الرأسمالية الليبرالية.

والنقطة التي ينبغي التركيز عليها هي أن فوكوياما جعل التاريخ يتحرك حول أمريكا، فهي ــ في نظره ــ المركز الأساسي الذي يتحرك تاريخ العالم كله حولها، ونجد أن فريدمان قد مضى في نفس الطريق الذي التزمه فوكوياما، ففريدمان هو الذي قال عن أمريكا:"ولا تكون

([311]) Mansbach Richard W . – **Global Politics in a Changing World** , A Reader Third Edition P :100 .
([312]) **Ibid** P: 100**.**

أمريكا في أفضل حالاتها كل يوم، ولكنها عندما تكون طيبة فإنها تكون شديدة الطيبة".[313] ويقول أيضاً:"فأمريكا في أفضل صورها تأخذ احتياجات الأسواق والأفراد والمجتمعات جميعاً مأخذ الجد تماماً. ولهذا فليست أمريكا في أفضل حالاتها، مجرد بلد. إنها قيمة روحية ونموذج للمسئولية. إنها أمة لا تخاف من الوصول إلى القمر، ولكنها تظل مع ذلك تحب أن تعود إلى المنزل لكي يجتمع شمل الأسرة".[314]
ثم امتد بفريدمان وهم الافتتان بأمريكا فقال "حفظ الله أمريكا".[315]
تجسد هذه الأفكار روح الكاتب المتحيزة واعتبار أن التاريخ الكوني يتحرك حول أمريكا، فأمريكا في نظره هي المركز الكوني في مجالي السياسة والاقتصاد.

وبالنظر إلى الغائية عند فوكوياما كما ورد في كتابه "نهاية التاريخ" فإننا نجد أنه يؤكد أنه بعد ما لا يزيد عن ثلاث سنوات من سقوط سور برلين أن هذا الحدث لا يعتبر فقط علامة على نهاية الحرب الباردة، وإنما هو أيضاً إعلان عن الانتصار الحاسم للنموزج الـ "ديمقراطي" على النموذج الـ "استبدادي". وهو إذ يعتمد من جهة أخرى على التأويل الذي قدمه "الكسندر كوجيف" في الندوة الدراسية حول فينومينولوجيا الروح عند هيجل [1807]، كان رأيه أن هذا الانتصار فيه "البرهان" على واقعة أن البشرية في سبيلها إلى الدخول في المرحلة النهائية من تطورها. فما دام تفوق الديمقراطية يكاد يكون معترفاً به من كافة شعوب الأرض فيمكن بالتالي اعتبار أن تاريخ

([313]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** – A Division of Random House, INC. [New York 2000] P:474 .
ـ توماس فريدمان ـ السيارة ليكساس **وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم [الدار الدولية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى 2000] ص : 583

([314]) **Ibid** P: 474.
ـ **الترجمة** ص: 582 ـ 583.

([315]) **Ibid** P: 474.
ـ **الترجمة** ص: 583.

الإنسان قد اقترب من "هدفه" الأساسي، أي أنه هو بتعبير آخر قد اكتمل من الناحية النظرية.[316]

وثمة انتقاد لفوكوياما وجهه إليه فريدمان فيرى هذا الأخير أن كتاب فوكوياما يأتي ليحتوي على رؤية مستقبلية دقيقة إزاء الأشياء التي استجدت، ويعني بها فريدمان انتصار الليبرالية ورأسمالية السوق الحرة باعتبارهما أكثر الطرق فاعلية لتنظيم أي مجتمع، غير أن عنوان كتابه [وليس الكتاب نفسه] حسب نقد فريدمان يشير ضمناً إلى نهاية لهذا الانتصار لا تنسجم مع العالم في نظر فريدمان.[317]

ويأخذ فريدمان في نقد كبار مفكري عصره أمثال "بول كيندي" و"هنتنجتون" وغيرهما فيذكر أن كل عمل من هذه الأعمال أصبح مشهوراً بطريقة ما، لأنها حاولت اغتنام فكرة واحدة آسرة هي "الشيء الوحيد الكبير"، أو الجزء المتحرك الأساسي، المحرك المهم، الذي سيقود الشئون الدولية فيما بعد الحرب الباردة، سواء كان ذلك صداماً للحضارات أو فوضى أو سقوط الإمبراطوريات أو انتصار الليبرالية. ويذكر فريدمان أن كتابه "السيارة ليكساس وشجرة الزيتون" هو عمل مختلف تماماً. ففي اعتقاده أنه إذا كنت تريد فهم عالم ما بعد الحرب الباردة فعليك أن تبدأ بالتسليم بأن نظاماً دولياً جديداً قد جاء بعده، وذلك هو العولمة Globalization.[318]

---

316) كريستيان دولا كامباني **"الفلسفة السياسية اليوم ـ أفكار ـــ مجادلات ـ رهانات** ـ ترجمة نبيل سعد [الطبعة الأولى 2003 دار روتابرنت للطباعة] ص:16 ـ 17 .

(317) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P : xxi .

ـــ توماس فريدمان ـــ السيارة ليكساس **وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 18 .

(318) **Ibid** P: xxi. ـ **الترجمة** ص: 18 ـ 19.

ثانياً : الغائية والتكامل العالمي :

1 ـ التكامل :

ينظر فريدمان إلى العولمة باعتبارها "تكاملاً" تقوده التكنولوجيا الحديثة، بينما رامونيت[*] ينظر إليها باعتبارها هيمنة "الأحادية الجديدة" "إلى ترأس بشاعة التكنولوجيات والتمويل" بالاستحواذ على النقد. ويعتقد "فريمان" بأن العالم ككل أصبح غنياً بسبب العولمة، بينما يركز "رامونيت " على الفجوة المتزايدة بين الأغنياء والفقراء، محاجياً بأن السوق حلت محل دور الدين والعقل.[319] والعولمة في نظر فريدمان ليست مجرد ظاهرة أو اتجاه عابر، يقول فريدمان : " والعولمة ليست ظاهرة وليست مجرد اتجاه عابر. فاليوم أصبح النظام الدولي العلوي يشكل السياسات الداخلية والعلاقات الخارجية لكل دولة في العالم تقريباً."[320] فالتكامل هو غاية النظام العالمي الجديد والهدف النهائي للتاريخ في حقبة العولمة، والتكامل هو هيمنة رأسمالية السوق الحرة، بهذا المعنى فإن غائية التاريخ تتحقق في الحاضر.

ومنذ عشر سنوات، ونحن نتحدث عن "عالم ما بعد الحرب الباردة. "هذا أي إننا نعرف العالم بما ليس هو لأننا لا نعرف ما هو. ولكن النظام العالمي الجديد قد حل الآن بوضوح محل الحرب الباردة: العولمة. ذلك حق، العولمة ـــ تكامل الأسواق، التمويل، والتكنولوجيات بطريقة أي تقليص العالم من الحجم المتوسط إلى الحجم

(*) رامونيت صحفي فرنسي عرف عنه بعدائه الشديد لنظام العولمة واعتبرها العامل الذي أدى إلى اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء .

(319) Monsbach Richard W. **Global Politics in a changing World**, A Reader third Edition P : 449

(320) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P : 7.

ــ توماس فريدمان ــ السيارة ليكساس **وشجرة الزيتون** ــ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص :29.

الصغير وقدرة كل منا على الوصول إلى جميع أنحاء العالم بأسرع وأرخص، من ذي قبل. وإنه ليس مساراً اقتصادياً تماماً، وإنه ليس شيئاً ما جديداً تماماً يشبه كل النظم الدولية السابقة فهو يشبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة السياسات المحلية، والسياسات الاقتصادية والعلاقات الأجنبية لكل دولة عملياً.[321] فالنظام العالمي الجديد هو العولمة والعولمة هي تكامل الأسواق والتمويل والتكنولوجيا، بمعنى أن العالم تقلص من الحجم المتوسط إلى الحجم الصغير فهذا النظام العالمي يشبه السياسات المحلية والسياسات الاقتصادية والعلاقات الأجنبية لكل دولة من الناحية العملية.

إن ظاهرة العولمة التي نحاول أن نربط بينها وبين الغائية التاريخية عند فريدمان كان لها أثر بعيد المدى على مختلف مظاهر الحياة. ففي الشكل الصناعي فإن موضوع العولمة الثقافية يسير على النحو الآتي: أدت التحولات الاقتصادية والتكنولوجية منذ عام 1970 إلى فيضان غير مسبوق من رأس المال، والسلع، والأفكار، والناس عبر الحدود الدولية والقارية، هذه الفيضانات، بدورها أسهمت في زوال مؤسسات القوة، ووجاهة الدولة، وهكذا فإن أوقاتنا أظهرت بإعياء بناء الدولة أو الحدود المكفولة للدولة [حدود، مواطنة، أثينية] لتنظيم السكان وتأثير الممارسات والهوية الثقافية. وباختصار العالم يتحول سريعاً داخل وحدة ثقافية فريدة.[322] فالغائية التي ركز عليها فوكوياما وفريدمان في ظل هذا التحول السريع لن يكون لها معنى طالما أن التحولات الاقتصادية والتكنولوجية قد أدت إلى تدفقات من رأس المال والسلع والأفكار، وأزالت الحدود بين الدول والقارات وتعدت الحدود الجغرافية أيضاً فإن هذه التحولات هي ذاتها ستقضي

([321]) Monsbach Richard W . **Global Politics in a changing World** P : 449

([322]) Mudimbe - boy M . Elisabeth – **Beyond Dichotomies : Histories , Culture , and the Challenge Globalization** [SUNY Press 2002] P : 4. – Available from http:// books . Google . com/ books? Vid = ISBN0791& id = Ug8…[accessed 22 /12 / 2006] .

على الشكل الاقتصادي الرأسمالي ليحل محله شكل آخر، وهذا الشكل سينتهي حتماً ليحل آخر بعده وهكذا في جميع مظاهر الحياة الاقتصادية والفكرية والثقافية.

إن نظام العولمة اليوم له بعض الخصائص، والقواعد، والحوافز، والسمات المختلفة جداً، ولكنه ذو نفوذ بالمثل. ونظام الحرب الباردة يتميز بخاصية واحدة مقوسة: انقسام. العالم كان مقسماً وكلاً من التهديدات والفرص تميل إلى نتيجة وهي إلى من تنتمي وبالمناسبة، فإن نظام الحرب الباردة يرمز له بالصورة المفردة: الجدار. ونظام العولمة له أيضاً خاصية مقوسة: التكامل. اليوم فإن كل من التهديدات والفرص تواجه الدولة بازدياد نمو بمن ترتبط. فهذا النظام أيضاً يؤثره رمزا منفرد: النظام التقني الإلكتروني للوثائق. وكذلك في المعنى الأعم، فإننا ننتقل من نظام بني حول الجدران إلى نظام بني بصورة متزايدة حول شبكات الحواسيب المرتبطة مع بعضها البعض.(323)

ويجسد فريدمان روح الأمركة في مجال الاقتصاد فيقول: " إن الفكرة الدافعة وراء العولمة هي رأسمالية السوق الحرة؛ إذ كلما تركت قوى السوق هي التي تحكم، وكلما فتحت أبواب اقتصادك أمام التجارة الحرة والمنافسة، أصبح اقتصادك أكثر كفاءة وازدهاراً. والعولمة تعني انتشار رأسمالية السوق الحرة إلى كل دولة تقريباً في العالم. والعولمة أيضاً لها مجموعة خاصة بها من القوانين الاقتصادية ــــ قوانين تدور حول انفتاح اقتصاد كل دولة وإلغاء القوانين المنظمة له وخصخصته.(324) وحينما تقفز الدول إلى داخل نظام العولمة، فإن نخبتها تبدأ في قبول مشهد التكامل، وتحاول أن تتخذ مكاناً لنفسها في

(323) Mansbch Richard W **. Global Politics in a changing World** . P: 450.

(324) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P : 9.

ــــ توماس فريدمان ــــ السيارة ليكساس **وشجرة الزيتون** ــــ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 31 .

السياق الكوني.[325] فرأسمالية السوق الحرة في نظر فريدمان هي القوة الدافعة للعولمة، إنها غاية الاقتصاد العالمي.

والتكامل قد كان في جانبه الأكبر مقوداً بتكنولوجيات تعريف العولمة : الكمبيوتر، والمنمنمات، والتحويل الرقمي، وأقمار الاتصالات، وبصريات الألياف، والإنترنت. والتكامل بدوره يقود إلى العديد من الاختلافات الأخرى بين نظام الحرب الباردة ونظام العولمة.[326]

2 ـ التاريخ الحديث للعولمة :

أ : مونتيسكيو وفكرة التكامل :

إن العولمة قد ظهرت لفريدمان وتبدت له كظاهرة جديرة بالنظر فمضى في البحث عن جذورها الموغلة في الماضي، وكان أفضل نموذج للبحث عنها في نظره هو فكر "مونتيسكيو" فيلسوف عصر التنوير. كتب فريدمان نقلاً عنه: "أن التجارب الدولية أنشأت جمهورية كبرى دولية، كانت توحد بين جميع التجار والأمم التي تتبادل التجارة عبر الحدود، وهو ما يؤدي دون شك إلى عالم أكثر سلاماً."[327] تعبر هذه النظرة عند فريدمان عن العولمة وتحقيق السلام بين الدول. والعامل السياسي في هذه العملية هو التجارة.

ودعم فريدمان تلك الفكرة بهذا النص المقتبس من كتاب روح القوانين لمونتيسكيو حيث كتب في كتابه روح القوانين يقول إن: "وجود حركة مرور متبادل بين دولتين تؤدي بهما إلى اعتماد الواحدة

([325]) mansbach Richard W . **Global Politics a Changing World** P: 450 .
([326]) **Ibid** : P: 450
([327]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P:249.
ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 315 .

على الأخرى، لأنه إذا كانت إحداهما مهتمة بالشراء فالأخرى تكون مهتمة بالبيع، وهكذا يقوم الاتحاد بينهما على أساس احتياجاتهما المشتركة".[328] يوحي هذا النص لفريدمان بالعولمة، فكأن مونتيسكيو يلوح بميلاد ظاهرة جديدة تقوم على أساس إزاحة الحدود الجغرافية بين الدول عن طريق التبادل التجاري.

يعتبر فريدمان أن مونتيسكيو أول من كشف النقاب عن ظاهرة العولمة في العصر الحديث وذلك في كتابه روح القوانين، والواقع أن كتاب روح القوانين عمل شامل لشتى المظاهر وذلك ما أعلنه بيري حيث قال نقلاً عن مونتيسكيو "تتحكم[*] في أحوال الناس جملة مؤثرات المناخ، والدين، والقوانين، وقوانين الحكم، والنماذج التاريخية، والأخلاق، والعادات، والروح العامة هي حصيلة هذه المجتمعات مجتمعة".[329] يكشف هذا النص عن عدم فهم فريدمان لمذهب مونتيسكيو فالتبادل التجاري ضروري لحياة الشعوب، ولكن رغم هذا فلكل دولة روحها العامة، وهذه الروح تميزها عن غيرها، وأن أي محاولة اقتصادية من جانب دولة ما للتدخل في أخص خصائص الدولة تعد شيئاً غريباً يجب القضاء عليه واستئصاله من جذوره، فما توهمه فريدمان عولمة عند مونتيسكيو هو شيء خاطئ تماماً.

([328]) **Ibid** P : 249 . — **الترجمة** ص : 315 .

([*]) Several things govern men, climate, religion, laws, precepts of government, historical examples, morals, and manners, whence is formed as their result a general mind [esprit general] .

([329]) Bury J. B . **The idea of progress** P:147.

— بيوري ج . ب . **فكرة التقدم** — ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود — مراجعة أحمد خاكي ص : 133 .

ب : نورمان أنجل وفكرة التكامل :

ثم يقودنا فريدمان بعد ذلك في النظر إلى موقف نورمان أنجل Norman Angell فيذكر أنه في حقبة العولمة لما قبل الحرب العالمية الأولى لاحظ الكاتب البريطاني نورمان آنجل في كتابه الذي أصدره عام 1910، بعنوان الوهم الكبير، أن القوى الصناعية الغربية الكبرى، أمريكا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا، قد فقدت شهيتها في إشعال الحرب. لقد رأى آنجل كما يذكر فريدمان أنه في ظل وجود كل هذه التجارة الحرة والاتصالات التجارية التي تربط بين القوى الأوربية الكبرى في ذلك الوقت، يكون خوضها الحرب ضرباً من الجنون ؛ لأنها سوف تقضي على المنتصر والمهزوم على السواء.[330] إن ما استخلصه فريدمان من تحليله لملاحظة آنجل هو أن التجارة الحرة والاتصالات التجارية هي العامل الحاسم في الربط بين القوى الصناعية الأوربية الكبرى، وأنها تعمل في نفس الوقت على إنهاء الحروب ونشر السلام.

ويمضي فريدمان في تحليله هذا فيقول:"لقد كان مونتيسكيو وآنجل على صواب بالفعل؛ ذلك أن التكامل الاقتصادي يجعل الحرب أكثر تكلفة على المنتصر والمغلوب على السواء، وأن الدولة التي تختار أن تتجاهل هذه الحقيقة مقضي عليها دون شك. ولكن الأمل الذي راودهما بأن تقضي هذه الحقيقة بصورة ما على الجغرافية السياسية كان خطأً. قد يقول المرء أن مونتيسكيو وآنجل نسيا تعاليم المؤرخ الإغريقي ثيوسيدييس" Thucydides.[331] وفي نفس الوضع يقتبس فريدمان نصاً من ثيوسيديس فيقول نقلاً عنه " إن الأمم تذهب إلى

([330]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P : 249 .
ــ توماس فريدمان ــ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ــ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 316.

([331]) **Ibid** P : 250 . ــ **الترجمة** ص : 316 .

الحرب لسبب من ثلاثة أسباب الشرف والخوف والمصلحة"[332] إذا كان ثيوسيديس قد وضع أمامنا العوامل الأساسية التي تقود إلى الحروب وهي الشرف والخوف والمصلحة كما ذكر فريدمان، فإننا نجد أن فوكوياما يرجع ظاهرة الحروب إلى القوى الغضبية في النفس أو الثيموس على حد تعبيره كما سماها أفلاطون أو الكرامة، بينما يتحقق السلام في نظر فوكوياما عندما تسود الليبرالية السياسية والاقتصاد الليبرالي.

إن فريدمان لا ينكر تلك الغرائز المرتبطة بظاهرة الحروب، فيرى أنها طبيعية في البشر، وفي هذا الصدد يقول:"وعلى الرغم من أن العولمة تزيد من تكلفة الذهاب إلى الحرب لأسباب الشرف أو الخوف أو المصلحة، فإنها لا تجعل، ولا تستطيع أن تجعل، هذه الغرائز شيئاً عفا عليه الزمن ـ ما دام العالم قد خلق من بشر وليس من آلات".[333] وتبعاً لفريدمان فإن العولمة لا يمكنها أن تقتلع العناصر الطبيعية في الجنس البشري، إذ البشر بطبيعتهم ميالون إلى العدوان أو الحرب، ولما كانت العولمة تزيد من تكلفة الإقدام على الحروب فإنها لا تكون قادرة على القضاء على النزوع الفطري في البشر.

ولعل ما يريد أن يثبته فريدمان هو أن العولمة لا يمكنها انتزاع هذا الميل الطبيعي للحروب وإنما فقط التخفيف من حدته، فيرى أن الصراع على القوة سوف يستمر، وأيضاً السعي إلى تحقيق المصالح المادية والإستراتيجية، وذلك الارتباط العاطفي الدائم أبداً بين الإنسان وشجرة زيتونه حتى في عالم شذرات الكمبيوتر الدقيقة، وتليفزيونات ألأقمار الصناعية والإنترنت. فالعولمة في نظره لا تضع نهاية للجغرافية السياسية، وهذا ما يريد أن يعلنه فريدمان مراراً

([332]) **Ibid** P : 250 . ـ **الترجمة** ص : 316 .

([333]) **Ibid** P : 249 . ـ **الترجمة** ص : 316 .

وتكراراً.[334] يبدو إذن أن موقف أفلاطون وثيوسيديس كان أشد تماسكاً وأكثر بصيرة في فهمهما للنفس الإنسانية والطبيعة الحقيقية للبشر.

وبالنظر إلى "فوكوياما" فإننا نلاحظ أنه يريد أن تكون نهاية التاريخ هي القضاء على الثيموس الأفلاطوني وذلك بسيادة الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الحرة، وعندئذ سيكون التاريخ قد أفضى مضمونه وتحققت غايته. أما فريدمان فقد وقع في خطأ أساسي؛ إذ كيف يمكن الاحتفاظ بالغرائز المرتبطة بالحرب والاحتفاظ في الوقت نفسه بالعولمة التي تعمل على التخفيف من شدة هذه الحروب؟ فالعولمة إذن ليست هي الظاهرة الحقيقية لمنع نشوب الحروب، وإذا كانت عبارته التي لا يكف عن ترديدها وهي: أن العولمة لا تضع نهاية للجغرافية السياسية وهي العبارة التي يتمسك بها لخلاص البشر من حالة الحروب، فإننا نرى أنها تمثل تهديداً للهوية، بل إنها كذلك تعمل على إشعال الحروب. وعندئذ لن يتوقف الحوار التاريخي وستظل الأمركة شيئاً بغيضاً.

ويوجز فريدمان موقفه في أن نظام العولمة يرتفع إلى حد كبير بالتكلفة التي تتحملها الدول التي تستخدم الحرب في السعي إلى الدفاع عن الشرف أو كرد فعل للخوف أو لتحقيق مصالحها. أما الجديد اليوم، في نظره، مقارنة بالأيام التي كان يكتب فيها من تكامل اقتصادي، وتكامل رقمي، واتصال بين الأفراد والأمم لا يتوقف عن الاتساع، وانتشار للقيم الرأسمالية والشبكات التي تصل إلى أبعد ركن في العالم واعتمادهما المتزايد على قميص القيد الذهبي Golden Straitjacket والقطيع الإلكتروني Electronic Herd ـ تعمل من أجل شبكة أقوى من الضغوط على السلوك المتعلق بالسياسة الخارجية لتلك الأمم التي التحمت بالنظام. إنها تزيد من إغراءات عدم خوض الحروب وتزيد

([334]) **Ibid** P : 250. ـ **الترجمة** ص : 316 ـ 317 .

من تكلفة خوض الحروب على نحو يفوق أي حقبة سابقة في التاريخ الحديث. وحسب موقف فريدمان فإن العولمة بما تتضمنه من تكاليف باهظة عند خوض الحروب تجعل القادة والأمم يتراجعون عن مجرد فكرة الحرب.[335] ومن هنا نجد أن العولمة تعمل على خنق الغرائز الطبيعية في الإنسان بصفة عامة وخصوصاً الغرائز المرتبطة بالحرب، وفي هذه الحالة سوف يتوقف الحوار التاريخي، وسوف يكون التاريخ قد بلغ نهايته المزعومة والتي روج لها المفكرون الأمريكيون فوكوياما وفريدمان وغيرهما. إن هؤلاء لم يستطيعوا أن يقدموا لنا توازناً صحيحاً بين ما هو طبيعي في الإنسان وبين نظام العولمة الجديد.

الأبعاد التوراتية والغائية عند فريدمان

لقد أدت النزعة الدينية بفريدمان إلى رد كل شيء يحدث في العالم إلى التوراة، فالصراع بين الهوية وبين التنمية الاقتصادية يرجع في نظره إلى قصة موغلة في الماضي وهي قصة قابيل وهابيل، وأن الإنترنت يرجع أيضاً في نظره إلى قصة بناء برج بابل، لقد تعلم كل هذه الدروس من مدرس الدين الحاخام تزفي ماركس. إن الاستفادة من الدين والعبر المستقاه من القصص القديمة كما وردت في التوراة، إنما تكشف عن نزعة فريدمان البرجماتية، فالبرجماتية قادت فريدمان إلى النظر في التوراة بحثاً فيها عن جذور تساند الأحداث الكبرى التي تحدث في عالم اليوم، وتطلعنا البرجماتية على أن صدق أية فكرة يكمن في دلالاتها العملية، وفي إطار ذلك قام فريدمان بالربط بين ما ورد في الكتاب المقدس وبين ما يحدث في العالم من ظواهر سياسية واقتصادية وتكنولوجية... الخ.

---

(335) **Ibid** P : 250 . ـ **الترجمة** ص :317 .

إن فريدمان شأنه شأن غيره من المفكرين الذين وضعوا التوراة نصب أعينهم، فهم ينطلقون من أعماق قصص التوراة والتاريخ والأساطير، وخاصة دراما الإسرائيليات القديمة وأباطرة الشرق، من الملك حامورابي ملك بابل إلى الإسكندر الأكبر الذي فتح العالم ثم توفي في بابل عام 323 قبل الميلاد. كان ذلك بعد قرنين من الزمان الذي عاش فيه الكثير من بني إسرائيل في الأسر البابلي.[336] وعلى هذا فقد قسمت هذا الموضوع إلى نقطتين أساسيتين، النقطة الأولى وهي الصراع الكوني بين الهوية الثقافية والتنمية الاقتصادية باعتباره انعكاسا للنسخة الأصلية من قصة قابيل وهابيل. والثانية وهي التقارب العالمي بوصفه انعكاسا لقصة بناء برج بابل.

أولاً : الصراع الكونى بين الهوية الثقافية والتنمية الاقتصادية:

أ ـ قصة قابيل وهابيل :

درس فريدمان التاريخ فماذا وجد إذن؟ وجد أنه يوجد صراع كوني طاحن منذ القدم بين الهوية الثقافية وبين التنمية الاقتصادية. فرأى أن معادلة السيارة ليكساس مقابل شجرة الزيتون هي تماماً النسخة الحديثة من قصة موغلة في القدم ـ بل من أقدم القصص التي سجلها التاريخ ـ القصة التي تروي لماذا قتل قابيل أخاه هابيل. تقول التوراة في سفر التكوين "وكلم [*] قابيل أخاه هابيل. حدث إذا كانا في الحقل، أن قام على هابيل أخوه وقتله. فقال الرب لقابيل أين هابيل

---

[336]) جون كولي ـ **التحالف ضد بابل** ـ ترجمة ناصر عفيفي ـ [مكتبة الشروق الدولية الطبعة الأولى 2006 م] ص : 27.

([*]) " Cain said to his brother Abel ; And when they were in the field, Cain rose up against his brother Abel and killed him. Then the Lord said to Cain, ' where is your brother Abel ? ' And he said, ' I do not know. Am I my brother's keeper ? ' And the Lord said, ' what have you done? The voice of your brother's blood is crying to me from the ground.'"

أخوك فقال لا أعلم. أحارس أنا لأخي ؟ فقال الرب، ماذا فعلت ؟ صوت دم أخيك يصرخ من الأرض".[337] لقد لاحظ الحاخامات كما يذكر فريدمان أن كل العناصر الأساسية لحفز البشر موجودة في قضية واحدة. الحاجة إلى الحميمة الجنسية، والحاجة إلى القوت، والحاجة إلى الإحساس بالهوية وبالانتماء إلى مجتمع.[338] تصور هذه التفسيرات الصراع التاريخي أو الجذور الأولى للصراع بين الهوية والاقتصاد، وفريدمان يتخذ هذه النقطة كبداية للإشارة لما يحدث الآن في العالم.

إن العبر المستوحاة من الأحداث الدينية الواردة في التوراة هي عملية برجماتية قام بها فريدمان لتبرير ظاهرة العولمة، والتأكيد على أن الكتاب المقدس يحوي كل شيء في الحاضر، وما حدث منذ القدم هو النسخة الأصلية لما يحدث اليوم من ظواهر. واستفاد فريدمان من التوراة واستقى فكره من قصة قابيل وهابيل، وقصة برج بابل، فاستخرج من قصة قابيل وهابيل فكرة الصراع بين الهوية الدينية والثقافية وبين التنمية الاقتصادية. واخترع أيضاً تشابهاً بين برج بابل وبين الإنترنت.

<u>ب ـ الثقافة الكونية والغائية عند فريدمان :</u>

رمز فريدمان للهوية الثقافية التي تضرب بجذورها في الماضي والتي تتمثل في الأسرة والمجتمع والقبيلة والأمة والدين برمز شجرة الزيتون التي ترمز عنده إلى الانتماء، لقد رأى أن تسلط أشجار الزيتون التي نمتلكها على أفكارنا يؤدي بنا إلى اختلاف هويات وروابط ومجتمعات قائمة على إبعاد الآخرين. وعندما يصل هذا التسلط في أسوأ الحالات إلى نزعة القتل بالفعل ـ مثلما حدث من

---

(337) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P:33 .

ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 62 .

(338) **Ibid** P :34. ـ **الترجمة** ص : 63 .

النازيين في ألمانيا أو الصرب في يوغوسلافيا ـ فإنه يؤدي بنا إلى إبادة الآخرين.[339] إن المبدأ البرجماتي ينص على أن الفكرة لا تكون صادقة إلا بقدر مطابقتها للواقع العملي، ومن هنا بحث فريدمان عن الجذور الحقيقية الكامنة خلف الصراعات الكونية من قتل وإبادة جماعية وغير ذلك منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا فوجدها كامنة كلها في الهوية الثقافية أو ما يرمز إليها بشجرة الزيتون، إنه يمهد الطريق لثقافة جديدة تختلف عن الثقافات السابقة دون أن تقضي عليها، إنها في نظره التجانس الثقافي، وهذا النوع هو نهاية الحوار التاريخي وغايته.

ورمز فريدمان للتقدم التكنولوجي السريع بالسيارة ليكساس، يرى أن السيارة ليكساس تمثل مسعى أساسي للإنسان منذ بدأ الخليقة حسبما يدور في لعبة نظام العولمة اليوم، السيارة ليكساس تمثل كل الأسواق العالمية المزدهرة والمؤسسات المالية وتكنولوجيا الكمبيوتر التي نسعى من خلالها إلى رفع مستويات المعيشة اليوم.[340] وشجرة الزيتون في نظره رمز للمحلية والسيارة ليكساس رمز للعالمية، وبين هذين العاملين صراع قديم لا ينتهي.

والتهديد الحقيقي للهوية الثقافية أو شجرة الزيتون لا يأتي من شجرة زيتون أخرى مجاورة تسعى إلى اقتلاعها نهائياً من الوجود وغرس جذورها مكانها، وإنما يأتي الخطر الحقيقي من السيارة ليكساس من قوى السوق وتكنولوجيات مجهولة المصدر تتخطى حدود الدول وتعمد إلى التجانس وتوحيد القياس صنعت النظام الاقتصادي العالمي اليوم. وثمة أشياء هذا النظام من شأن أن تكسب السيارة

([339]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P: 31 .

ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص :60.

([340]) **Ibid** P : 33 .

ـ **الترجمة** ص : 61.

ليكساس قوة فائقة بحيث تتمكن من اجتياح كل شجرة زيتون تقع في طريقها وسحقها.[341] تصور هذه الملاحظة الواقع الذي يحدث من حولنا الآن وهو وجود صراع عنيف بين الإقليمية والعالمية أو بين شجرة الزيتون والسيارة ليكساس، إن هذه الملاحظة التي سجلها فريدمان تعبر عن البرجماتية، فالفكرة لا تكون صحيحة إلا إذا كان لها مدلول عملي فعلي، إنه انطلق من فكرة وجود صراع قديم بين ألإقليمية والعالمية ثم أخذ فريدمان يبحث عن مدلول واقعي في تاريخ العالم وذكر أمثلة عديدة تؤيد هذه الفكرة.

ويذكر فريدمان أن التحدي الحقيقي في حقبة العولمة هذه بالنسبة للدول والأفراد يتمثل في تحقيق توازن صحي بين الحفاظ على الإحساس بالهوية والوطن والمجتمع، وبين القيام بكل ما من شأنه تحقيق البقاء داخل نظام العولمة.[342] هنا نلمس دور الغائية عند فريدمان، إنه يتكلم عن تحقيق توازن بين الحفاظ على الإحساس بالهوية وبين العولمة، فهذه هي غاية الحوار التاريخي.

تبدت العولمة لفريدمان على أنها قد انطلقت منذ أقدم عصور التاريخ، ويبرهن على ذلك بأن مجتمع البدو الرحل هو أول من حمل لواء العولمة، ففي عالم البدو ليس هناك رقعة محددة بدقة من الأرض العشبية، ولذلك كان البدو هم الذين توصلوا إلى الأديان التوحيدية، اليهودية، والإسلام. فإذا كان المرء مقيماً في مكان واحد، فسوف يتوصل إلى جميع أنواع الأساطير عن هذه الصخرة أو تلك الشجرة، وسيعتقد أن الله موجود في هذه الصخرة أو تلك الشجرة فقط. أما البدو الرحل فإنهم يرون المزيد من العالم، إنهم يعرفون أن الله ليس في هذه

---

(341) **Ibid** PP: 34 – 35 — **الترجمة** ص: 63 – 64.

(342) **Ibid** P : 42 . — **الترجمة** ص : 73 .

الصخرة. إنه موجود في كل مكان"[343]. تشير هذه العبارة إلى المقارنة بين العولمة والإقليمية، فالبدو الذين ينتقلون من مكان إلى آخر تزداد بالطبع معارفهم، وهذه هي الجذور الأولى غير الناضجة للعولمة وهؤلاء السكان الذين يعيشون في بقاع محددة تظل معارفهم أيضاً محددة هكذا. وهذه الفكرة هي أيضاً البذرة الأولى لعالم محاط بالأسوار.

فعلى خلاف نظام الحرب الباردة، فإن العولمة لها ثقافة مهيمنة خاصة بها، وهي علة التكامل الذي يميل إلى التجانس. وفي الحقب السابقة، يحدث التجانس الثقافي على نطاق إقليمي ـ لاتينية غرب أوربا وعالم البحر المتوسط، وأسلمة آسيا الوسطى، والشرق الأوسط، وشمال إفريقيا، وأسبانيا من قبل الغرب، أو روسية شرق وسط أوربا، وأجزاء من أورسيا في ظل السوفيت. فالكلام من الناحية الثقافية، أن العولمة هي الانتشار على نطاق واسع [نحو الأفضل ونحو الأسوأ] للأمركة ـ من البيج ماك والأيماك إلى ميكي ماوس.[344]

وبالنظر إلى الثقافة فإننا نجد أنها في هذه الحقبة الجديدة أصبحت سمة مميزة للتاريخ الكوني والبرجماتية، فهو يقارن بين الثقافة في حقبة العولمة وبين الثقافة في الحقب السابقة، فالعولمة في نظره تتسم بسماتها التي تميل إلى إيجاد التجانس وهيمنة الثقافة الأمريكية على ذلك التجانس. والثقافة فيما مضى كانت محدودة بحدودها التي نبتت فيها. مثال ذلك الهيلينية في الشرق الأدنى وحوض البحر المتوسط تحت حكم الإغريق، أو أتركة أسيا الوسطى وشمال أفريقيا وأوربا والشرق الأوسط تحت الحكم العثماني، أو التأثير الروسي في شرق أوربا ووسطها وأجزاء من آسيا الأوربية في ظل الاتحاد

([343]) **Ibid** P : 27 . ـ **الترجمة** ص :52 ـ 53 .

([344]) mansbach Richard W . **Global Politics a Changing World.** . P : 450.

السوفيتي.[345] تسفر هذه المقارنة عن وجود اختلاف حقيقي بين الثقافة في الحقب السابقة وبين الثقافة في ظل العولمة. أو بعبارة أخرى وجود صراع بين المحلية والعالمية. كما تبرز المقارنة دور البرجماتية وتأثيرها على الثقافة في ظل العولمة والتي تتحكم فيها أمريكا والمقصود بذلك بالطبع هو السعي نحو إيجاد تجانس ثقافي وخلق ثقافة كونية، وهذه هي الغائية عند فريدمان.

إن فريدمان يطالب الدول بأن توجد لها مرشحات ثقافية تحافظ على ثقافتها وتأخذ في الوقت نفسه ما يناسبها ويأتلف معها من الثقافات الأخرى. والأمل الوحيد في نظره أن الدول أيضاً سوف تتعلم كيفية تطوير مرشحات متعددة لمنع ثقافاتها من الزوال بفعل ذلك الجذب والدفع لرأس المال العالمي. وفيما عدا وجود هذه المرشحات الثقافية فإن الثقافات المحلية ستندثر بفعل العولمة.[346] فالهدف الظاهر من وراء المطالبة بوضع مرشحات ثقافية هو إعادة تشكيل النظام العالمي بحيث يستوعب الثقافة المحلية والثقافة العالمية. أما الهدف الخفي فهو نشر الثقافة الأمريكية بحيث تصبح الثقافة الكونية هي ثقافة أمريكا.

وهنا وحسب نظرة فريدمان لا يمكن أن يتحقق السلام وسوف تصبح نظرة فريدمان هي ذاتها النظرة اليهودية الوسيطة، وهي التي تقرر أن السلام يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجيء المسيح، ومن ثم فإن سلام العالم يكون مرهوناً بالمستقبل، وعندئذ فإن المناقشات التي تدور حول سلام العالم تصبح موضوعاً أكاديمياً مقيداً بمستقبل مجيء المسيح. وذلك ما أقره سعديا بن يوسف Saadia Ben Josef وموسى بن ميمون وديفيد بن جوزيف الكاميتشي David Ben Josef

---

([345]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P:9.

ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 31 .

([346]) **Ibid** P : 294.

ـ **الترجمة** ص : 373 ـ 374 .

Kimtchi[347] ومن هنا فإن المشروع الذي صممه فريدمان بالقياس إلى النظرة اليهودية الوسيطة سيصبح مشروعاً أكاديمياً لا يمكن تحقيقه، إذ التجانس الثقافي لا يمكن أن يحقق سلاماً بين الثقافات المختلفة، بل سوف تصبح الأمركة التي اعتبرها فريدمان مثلاً أعلى شيئاً بغيضاً.

ويعتقد فريدمان أن أهم هذه المرشحات هو القدرة على الجمع بين العالمية والمحلية "العوحلية" Glocalism ويعرف الجمع بين العالمية والمحلية أو العوحلية الصحية بأنه قدرة لثقافة ما. في مواجهتها لثقافات قوية أخرى، على امتصاص التأثيرات التي تتوافق طبيعياً معها وأن تثرى هذه الثقافة، وقدرتها على مقاومة تلك الأشياء الدخيلة بحق، وقدرتها على أن تحتوي تلك الأشياء التي يمكن، رغم اختلافها، الاستمتاع والاحتفاء بها لأنها شيء مختلف.[348] وهنا أيضاً يحاول فريدمان أن يؤلف بين نقيضين المحلية من جهة والعالمية من جهة أخرى، فهذه العملية تتوقف على قدرة الثقافة المحلية على أن تمتص كل ما يناسبها وتستبعد ما لا يتفق مع طبيعتها الفريدة. إن هذا هو الأمل الأساسي في خلق نظام عالمي يقوم على احترام الآخر والتآلف معه.

وعاد فريدمان إلى الماضي ليستقي منه أصول التأليف والتوفيق بين المحلية والعالمية فذكر أن الثقافات منذ القدم واجهت الهيلينية فامتصت أفضل ما فيها دون أن تطغى الهيلينية عليها، وتراءت له الديانة اليهودية مثالا كلاسيكيا لاحتفاظها بهويتها رغم تأثرها بكثير من

([347]) Homolka Walter and Friedlander Albert H . – **The Gate to Perfection –The Idea of pace in Jewish Thought** [library of Congress,1994] PP: 44 – 45.

([348]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P : 295.
ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص :374 .

الأمم وبخاصة الثقافة الهيلينية، ومن وجهة نظره التي تأثر فيها بمدرسه تزفي ماركس المتخصص في الديانة اليهودية أن اليهودية في القرن الرابع قبل الميلاد احتفظت بالمنطق الأرسطي، وذلك لاتفاقه وانسجامه مع تعاليم التوراة والحاخامات.[349] ومعنى هذا أن فريدمان يريد أن يضع نظاماً جديداً للعالم يطابق اليهودية، فكل ثقافة في عالمنا المعاصر ينبغي عليها أن تحتفظ بهويتها ويتفاعل في الوقت نفسه تفاعلاً صحيحاً مع العالمية، وعندما يتحقق ذلك فإن التاريخ سيكون قد بلغ منتهاه.

ويقارن فريدمان بين الهوية اليهودية التي تعد في نظره مثلاً يحتذي للهويات الثقافية القوية وبين منظمة طالبان الإسلامية الأصولية في أفغانستان: فيقرر أن منظمة طالبان تخشى أن ينتهي كل شيء إلى الخطأ وأن يقضى على ثقافاتهم. ولذلك يسدلون الخمار على بلادهم بأسرها، أو يحاولون بناء أسوار سوف يجتاحها القطيع الإلكتروني لا محالة، وعندما يحدث ذلك ويبدأ الناس في فقدان هويتهم الثقافية سينتهي بهم المطاف إلى أن يصبحوا وقد استوعبتهم ثقافة أخرى في بلادهم ذاتها. وتصبح بلادهم مجرد مكان تمر من خلاله دول وثقافات أخرى[350]. واضح من هذا أن فريدمان يتحيز للهوية اليهودية ويزدري كل ما عداها. فمنظمة طالبان الإسلامية الأصولية لم يقض عليها سوى قوة السلاح والحرب بعد أحداث 11 سبتمبر المروعة التي هزت العالم بأسره.

([349]) **Ibid** P : 295 . ـ **الترجمة** ص : 374 .

([350]) **Ibid** P : 296. ـ **الترجمة** ص : 376 .

ثانياً : الغائية والتقارب العالمي :

أ ـ برج بابل :

وتحت عنوان "أشجار الزيتون والعولمة" يعتبر فريدمان أن برج بابل هو النسخة الأصلية من الإنترنت، وفي هذا الصدد يقول: "كان ذلك التماثل بالتحديد هو الذي أتاح للناس في العالم في الأزمان التي يتحدث عنها الكتاب المقدس أن يتعاونوا على بناء برج بابل ـ بناء برج يمكن أن يصل في الواقع إلى السماء"[351] ماذا اكتشف إذن فريدمان ؟ اكتشف أن برج بابل هو النسخة الأصلية للإنترنت، وفي نظره أن الإنترنت هي نوع من اللغة العالمية بعيداً عن نطاق أي ثقافة بعينها. إنها طراز عالمي من الاتصالات التي يبدو على الأقل من السطح، إنها تجعلنا جميعاً نفهم بعضنا بعضاً، حتى إن كنا لا نتحدث جميعاً لغة واحدة.[352] ويقول أيضاً:"ولقد وضع الله لبرج بابل حداً له، بأن جعل الناس جميعاً يتكلمون لغات مختلفة حتى لا يتمكنوا بعد ذلك من التعاون. لقد فعل الله ذلك كما أوضح تزفي من ناحية لأنه عرف أن الناس يحاولون السمو فوق حدود بشريتهم عندما بنو برجاً يصل إلى السماء، بطريقة قد يكون فيها تحدٍ له جل جلاله، ولكنه من الناحية الأخرى هدم البرج لأنه عرف أن لغتهم المشتركة ونهجهم المشترك يسلبهم بشريتهم في نهاية الأمر".[353]

ويتناول فريدمان هذه القضية، قضية بناء برج بابل في كتابه الآخر وهو "العالم مسطح" فيقول على لسان الحاخام تزفي ماركس"لم

([351]) **Ibid** P : 472. ـ **الترجمة** ص : 580.

([352]) **Ibid** P : 472. ـ **الترجمة** ص : 580.

([353]) **Ibid** P : 473. ـ **الترجمة** ص : 580 ـ 581.

(*) يكن السبب الذي جعل الله يطرد الناس جميعاً من برج بابل وجعلهم يتحدثون لغات مختلفة أنه لم يشأ أن يتعاون بعضهم مع بعض. بل لأنه غضب مما يتعاونون لأجله ـ أي مسعى بناء برج إلى السماوات لكي يصبحوا الإله. لقد كان ذلك تشويهاً للقدرة البشرية، لذا مزق الله شملهم وقدرتهم على التواصل بعضهم مع بعض. الآن بعد كل هذه السنين، أنشأ الإنسان منصة جديدة لكي يتواصل عبرها المزيد من الشعوب من مزيد من الأماكن ويتعاونوا بأقل قدر من الاحتكاك وبسهولة أكثر من ذي قبل: الإنترنت"(354).

ب ـ مراحل تطور العولمة :

تصور فريدمان العولمة وقد مرت تاريخياً بثلاثة عصور عظيمة، دام الأول من 1492 ـ عندما أبحر كولومبس، فاتحاً باب التجارة بين العالم القديم والعالم الجديد ـ إلى عام 1800. وهو يطلق على هذا العصر بالعولمة 1.0. وفيه تقلص العالم من حجم كبير إلى حجم متوسط. وكان هذا العصر من العولمة يتعلق بالبلدان والعضلات. وفي ذلك العصر تولت البلدان والحكومات [الملهمة في أغلب الأحيان

(*) "The reason God banished all the people from the Tower of Babel and made them all speak different languages was not because he did not want them to collaborate per se," answered Rabbi Marx. "It was because he was enraged at what they were collaborating on-an effort to build a tower to the heavens so they could become God." This was a distortion of the human capacity, so God broke their union and their ability to communicate with one another. Now, all these years later, humankind has again created a new platform for more people from more places to communicate and collaborate with less friction and more ease than ever: the Internet ".

(354) Friedman Tomas L . – **The World is Flat –** A Briet History of the Twenty-first Century [Farrar, Straus and Giroux New York 2005] P : 438 . Available from WWW. Amazon books . com. [Accessed 12 th. March 2009]

ـ توماس فريدمان ـ **العالم مسطح** ـ تاريخ موجز القرن الواحد والعشرين ـ ترجمة عمر الأيوبي بدار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان 2006] ص: 478.

بالدين أو الإمبريالية أو بمزيج من الاثنين] القيادة في تحطيم الجدران وجمع العالم، دافعة نحو التكامل العالمي. وفي العولمة 1.0، كانت الأسئلة الأساسية : أين يوجد موقع بلادي في المنافسة والفرص العالمية ؟ كيف أدخل في السوق العالمية وأتعاون مع الآخرين من خلال بلادي؟.[355] فالمرحلة الأولى من مراحل تطور العولمة قد تقلص العالم فيها من الحجم الكبير إلى الحجم المتوسط وقد شهدت هذه المرحلة هدم الجدران وتحقيق التكامل بين الدول ولكن بصورة محدودة. وهنا لم يكن التاريخ قد انتهى، ويرجع السبب في هذا إلى أن التكامل لم يكن قد شمل العالم بأسره ولم تكن رأسمالية السوق الحرة قد تحققت.

أما العصر الثاني من العولمة 2.0، فقد بدأ منذ 1800 إلى 2000، وقد تخلله " الكساد العظيم " الحربان العالميتان الأولى والثانية. وقد تقلص العالم في هذا العصر من حجم متوسط إلى حجم صغير. وكان العامل الأساسي للتغيير، القوة المحركة التي تقود التكامل العالمي، أي الشركات الدولية. فهذه الشركات المتعددة الجنسيات أصبحت عالمية في مجالي الأسواق والعمل، وفي النصف الأول من هذا العصر، تلقى التكامل العالمي القوة الدافعة بهبوط مصاريف النقل، بفضل المحرك البخاري والسكك الحديدية، وفي النصف الثاني بهبوط تكاليف الاتصالات بفضل انتشار التلغراف، والهواتف، والحاسوب الشخصي، والأقمار الصناعية، وأسلاك الألياف الضوئية، والنسخة المبكرة من شبكة المعلومات العالمية [الوب]. وكانت الأسئلة الكبيرة في هذا العصر: أين موقع شركتي في الاقتصاد العالمي؟ كيف تستغل الفرص؟ كيف أدخل السوق العالمية وأتعاون مع الآخرين من خلال شركتي؟.[356] فالعالم في المرحلة

([355]) **Ibid** P : 9 ـ **الترجمة** ص: 15 ـ 16.

([356]) **Ibid** PP : 9 – 10. ـ الترجمة ص : 16 .

الثانية من مراحل تطور العولمة قد تقلص من الحجم المتوسط إلى الحجم الصغير، وأصبح التكامل العالمي أكثر شمولاً من المرحلة الأولى حيث انخفضت مصاريف النقل وشهد العالم تقدماً لم يسبق له مثيل من قبل في وسائل الاتصال وظهرت الشركات متعددة الجنسيات. لكن هذه المرحلة الثانية ليست هي نهاية الحوار التاريخي.

وتعمل العولمة 3.0 على تقليص العالم من حجم صغير إلى حجم صغير جداً. وكانت القوة المحركة في العولمة 3.0 القوة الجديدة للأفراد على التعاون والتنافس عالمياً. إن القوة التي تمكن الأفراد والمجتمعات من دخول السوق العالمية بسهولة وسلاسة هي البرمجيات ـ كل أنواع التطبيقات الجديدة ـ بالترابط مع إنشاء شبكة ألياف ضوئية عالمية التي جعلتنا كلنا جيراناً متقاربين. ويجب على الفرد الآن، ويمكنه، أن يسأل، أين أنا في المنافسة العالمية وفرص اليوم، وكيف يمكنني، بمفردي أن أتعاون مع الآخرين عالمياً؟[357] والمرحلة الثالثة والأخيرة في نظر فريدمان قد تقلص العالم فيها من حجم صغير إلى حجم صغير جداً، وأصبح التكامل العالمي أعم وأشمل بفضل البرمجيات المتطورة وأصبح الأفراد لا الشركات متعددة الجنسيات ولا الدول هم القوة الدافعة للتكامل العالمي وهنا ينتهي الحوار التاريخي بفضل انتشار رأسمالية السوق الحرة،وهنا أيضاً يكون التاريخ قد أفضى مضمونه في حقبة العولمة هذه.

تتسم آراء توماس فريدمان بالبرجماتية والغائية معاً فالعالم الجديد الذي صوره فريدمان لا يزيد عمره عن عشر سنوات، ولد هذا العالم في نظره منذ سقوط سور برلين 1989.[358] وفي إطار معالجته

([357]) **Ibid** P: 10.

ـ الترجمة ص : 17.

([358]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P : xvi .

ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 12 .

لهذه الحقبة نجد أن البرجماتية والغائية تعبران عن نفسيهما في عالم بلا حدود، عالم تهدمت فيه كل الأسوار. فإذا كنا نتكلم عن البرجماتية وعن الغائية عند فريدمان فإنه ينبغي الإشارة إلى أنه كأمريكي يركز على الاقتصاد أو تحقيق الرأسمالية الحرة والتأكيد على أهميتها وتتبع آثارها في شتى أنحاء العالم، في هذه النظرة نستطيع أن نلمس تأثير الفكر البرجماتي عليه.

وتبدو البرجماتية عند فريدمان واضحة جلية في وصفه الاقتصاد في عالم ما بعد الحرب الباردة حين أكد أن الأسواق الحرة أصبحت تتحكم فيها عواطف الناس لا قبضة الدولة، وذلك للمرة الأولى، والدولة لم تعد تتحكم في الاقتصاد في هذه الحقبة الجديدة من تاريخ العالم فاتسم الاقتصاد بالحرية وأصبح ملكاً لعواطف الناس[359]. إن فريدمان لا يتجاوز حدود الواقع العملي إلى آفاق ميتافيزيقية والدليل على ذلك اهتمامه بالعولمة، وعندما تتمكن العولمة في نظره من الهيمنة على العالم بأسره بفضل التكنولوجيات المتطورة والمستخدمة استخداماً سليماً والموزعة بطريقة ليبرالية، فإنها لن تكون قادرة على محو الحدود الجغرافية فحسب بل والحدود البشرية أيضاً.[360] وبذلك سيكون التاريخ قد بلغ نهايته وتلك هي الغائية عنده. ونجد أن فريدمان يسير في نفس الطريق الذي اتبعه البرجماتيون الأمريكيون، إنه يسعى إلى تدعيم الليبرالية الأمريكية في العالم ككل.

ونتوقف قليلاً هنا أي عند عبارة عالم جديد عمره عشر سنوات، فالملاحظ أن الكثير من المفكرين وعلماء السياسة قد تكلموا عن عالم جديد ونظام عالمي جديد، فإلى جانب موقف فريدمان نجد أيضاً هارلان كليفلاند يتحدث هو الآخر عن ميلاد عالم جديد، وهو عنوان

([359]) **Ibid** P : xvi . ـ **الترجمة** ص : 12 .

([360]) **Ibid** P : xvi. ـ **الترجمة** ص : 12 .

لكتابه حيث ذكر فيه أن ثورة المعرفة وصلت إلى ذروتها في الثمانينيات من هذا القرن، ولكنها تمثل الذروة لقصة طويلة، يبلغ عمرها 537 عاماً، وقد أدت كل هذه الإنجازات منذ ذلك التاريخ إلى حقبة الثمانينيات، عندما انصهرت الكومبيوترات، وأقمار الفضاء، والاتصالات في أنظمة كونية ذات أثر واسع الانتشار.[361] طبعاً المقصود بهذا هو أن عالماً جديداً قد ولد. فكليفلاند ينظر إلى ذروة هذه الفترة وما تحويه من اختراعات هائلة على أنها فترة ميلاد عالم جديد. أما فريدمان فالعالم الجديد في نظره هو عالم ما بعد الحرب الباردة وبالتحديد أن هذا العالم قد بدأ منذ سقوط سور برلين.

يختلف هذا العالم الجديد في نظر فريدمان عن عالم الحرب الباردة، وبينما كان الثقل كما يعلن فريدمان هو المقياس الحاسم للحرب الباردة، وخصوصاً ثقل لإلقاء قذف الصواريخ، فإن المقياس الحاسم في نظام العولمة هو السرعة ـ سرعة التجارة، والسفر، والاتصال، والإبداع. والحرب الباردة كانت تتعلق بمعادلة الكتلة والطاقة لأينشتاين e = me2. والعولمة تدور حول قانون مور، الذي يقرر بأن قوة الأداء للمعالجات الصغيرة سوف تضاعف كل 18 شهر. والوثيقة المحدودة لنظام الحرب الباردة كانت " المعاهدة. " والوثيقة المحدودة لنظام العولمة هي " الصفقة ". وإذا كان القلق الحاسم في الحرب الباردة هو الخوف من الدمار من عدو أنتم جميعاً تعرفونه أيضاً جيداً في كفاح العالم الذي كان ثابتاً ومستقراً، والقلق الحاسم في العولمة هو الخوف من التغير السريع من عدو لا يمكنك أن تراه، أو تلمسه، أو تشعر به، الإحساس بأن وظيفتك، أو مجتمعك، أو مكان العمل يمكن أن يتغير في أي لحظة عن طريق القوة الاقتصادية

---

361) هارلان كليفلاند ـ **ميلاد عالم جديد (فرصة متاحة عالمية** ـ تقديم روبرت ماكنهارا) ترجمة دكتور / جمال علي زهران ـــ مراجعة أ . د . محمود إسماعيل محمد [المكتبة الأكاديمية 2000] ص : 35 ـ 36 .

والتكنولوجية المجهولة التي صفتها الوحيدة هي عدم الاستقرار.[362] يتميز العالم الجديد بالسرعة وعدم الاستقرار وهو المجهول الذي ينتظر الإنسان ويهدده فهو العدو الذي لا يمكن لأحد معرفته بينما كان عالم الحرب الباردة محدد المعالم فالخوف آنذاك يأتي من فكرة الدمار الشامل أو الخراب النووي.

أخيراً، والأهم، أن العولمة لها بناؤها الحاسم للقوة والأكثر تعقيداً من بناء الحرب الباردة. ونظام الحرب الباردة قام على وجه الحصر على الدول القومية، إنه توازن تحقق مع المركز عن طريق الدولتين العظميين. ونظام العولمة، على العكس، قام على توازنات ثلاث، والتي تتداخل وتؤثر الواحدة في الأخرى.[363] التوازن الأول يتمثل في التوازن التقليدي بين الدول الأمم. والتوازن الثاني يقوم بين الدول الأمم والأسواق العالمية. والتوازن الثالث هو أحدث التوازنات على الإطلاق، وهو التوازن بين الأفراد والدول الأمم. فالعولمة قد أعطت مزيداً من القوة للأفراد تمكنهم من التأثير في الأسواق وفي الدول الأمم.[364] تكشف هذه المقارنة أن عالم الحرب الباردة قام أساساً على كتلتين أو توازنين : الاتحاد السوفيتي من جهة والولايات المتحدة وحلفائها من جهة أخرى، أما نظام العولمة الجديد فإنه قام على توازنات ثلاث لكن أحدثها وأشدها تأثيراً هو التوازن الثالث حيث يستطيع الأفراد التأثير في الأسواق العالمية والدول الأمم بفضل شبكة الاتصالات المتطورة. ويلخص فريدمان هذه التوازنات الثلاث بقوله

([362]) Mansbach Richard W . – **Global Politics in a Changing World** P : 451

([363]) **I bid** P : 451 **.**

([364]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** PP:13 – 14 .
ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 37 ـ 38 .

"دول(*) تتصارع ضد دول، ودول تتصارع ضد أسواق السوبر ماركت، ودول تتصارع ضد الأفراد الذين اكتسبوا قوة عظمي".[365] وبكلمات موجزة نجد أن تحطيم الأسوار وإزالة الحدود بين الدول أعطى مزيداً من الحرية للأفراد. وبالتقدم المذهل في وسائل الاتصالات أعطى للأفراد حرية الحركة والتنقل عبر العالم، من هنا وجدت الرأسمالية أرضاً خصبة للانتشار والازدهار.

ج ـ عوامل تسطيح العالم :

لقد وضع فريدمان مجموعة من العوامل التي تؤدي بدورها على حد زعمه إلى تسطيح العالم نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

1 ـ تهدم الجدران وارتفاع النوافذ [ويندوز] :

إن سقوط سور برلين 1989 قد رجح كفة ميزان القوى في كافة أنحاء العالم نحو أولئك الذين يدعون إلى الحكم الديمقراطي والتوافقي الموجه نحو السوق الحرة. وامتد الإحساس بسقوط سور برلين إلى العديد من الأماكن خارج برلين، وكان سقوطه حدثاً من الأحداث التي سطحت العالم. وسمح لنا أيضاً سقوط سور برلين بالتفكير بشأن العالم بشكل مختلف ــ برؤيته أكثر ككل متصل. لقد سقطت الجدران وفتحت النوافذ [ويندوز]، ما يجعل العالم مسطحاً أكثر من أي وقت مضى ــ لكن عصر الاتصال العالمي السلسي لم ينبثق بعد.[366] فالخطوة

(*) "States bumping up against states, states bumping up against Supermarkets, and Supermarkets and states bumping up against Super-empowered individuals".

([365]) **Ibid** P : 13 . ـ **الترجمة** ص : 39 .

([366]) Friedman Thomas L . – **The World is Flat** PP : 49, 50, 51, 54 – 55 .
ـ توماس فريدمان ـ **العالم مسطح** ـ تاريخ موجز القرن الواحد والعشرين ص: 58 ، 59 ، 60 ، 64 .

الأولى التي اتخذتها الغائية في تسطيح العالم هي تحطم الجدران وارتفاع النوافذ ومن ثم انتشار الديمقراطية والسوق الحرة.

2 ـ برنامج نتسكيب:

والمرحلة الثانية هي الإنترنت، لكن التطبيقات الرائعة التي قادت هذه المرحلة الجديدة هي تصفح الإنترنت والبريد الإلكتروني. لكن برنامج تصفح الويب ـ وهي البرنامج الذي يمكن أن يسترجع الوثائق أو صفحات الويب المخزنة على مواقع الويب على الإنترنت ويعرضها على شاشة أي حاسوب ـ وهو ما أسر الخيال حقاً. ولكن برنامج التصفح السائد الأول ـ وثقافة تصفح الويب من قبل عامة الناس ـ ابتكرته شركة جديدة صغيرة جداً في ماونتن فيو، كاليفورنيا، اسمها نتسكيب. ويوجز فريدمان ذلك كله فيذكر أن مرحلة برنامج نتسكيب للعامة قد أنجبت مرحلة الحاسوب الشخصي ـ ويندوز مرحلة التصفح ببرنامج نتسكيب ـ البريد الإلكتروني ومكنت المرحلتان معاً مزيد من الأشخاص من الاتصال والتفاعل مع مزيد من الأشخاص الآخرين في أي مكان على الكوكب أكثر من أي وقت مضى.[367] إن هذه المرحلة تعد خطوة جديدة في تسطيح العالم، فالغائية تحركت خطوة ثانية عندما أصبح نتسكيب للعامة حيث وفر مزيداً من الاتصال بين الأشخاص في جميع أنحاء العالم.

3ـ برمجيات تدفق العمل:

عندما انهارت الجدر، ومكن الحاسوب الشخصي، وويندوز، ومتصفح نتسكيب الناس من الارتباط بالآخرين كما لم يحصل من قبل. لقد أراد الناس تشكيل الأشياء، وتصميمها، وإنشاءها، والبيع والشراء،

([367]) **Ibid** PP : 56 – 71 . ــ **الترجمة** ص : 65 ، 66 ، 82 .

ومتابعة الجرد، وحساب الضرائب لشخص آخر، وقراءة صور الأشعة لشخص آخر من المقلب الآخر للعالم. وهم يريدون أن يكونوا قادرين على عمل أي من هذه الأشياء من أي مكان ومن أي حاسوب إلى أي حاسوب ـ من دون انقطاع. لقد مهدت مرحلتا الجدار ـ ويندوز ـ نتسكيب الطريق لذلك بتوحيد طريقة تحويل الكلمات، والموسيقى، والصور، والبيانات إلى أرقام ونقلها على الإنترنت ـ لذلك أصبح البريد الإلكتروني والتصفح تجربة غنية جداً. كان لا بد لعملية التسطيح أن تتقدم خطوة أخرى. باختصار كان لابد أن ننتقل من إنترنت تصل فقط الأشخاص بالأشخاص، والأشخاص بتطبيقاتهم الخاصة، إلى إنترنت يمكن أن تصل أيا من برمجياتي بأي من برمجياتك. عندها فقط نعمل معاً حقاً. [368] وهذه هي الخطوة الثالثة التي تمضي فيها الغائية، فهي هنا تعتمد على التقدم التكنولوجي السريع وسرعة الاتصال، الاتصال الإلكتروني فهناك إذن ارتباط وثيق بين تسطيح العالم وبين التقدم التكنولوجي السريع.

يقول فريدمان "وبفضل هذه المنصة التي ظهرت من عوامل التسطيح الثلاثة الأولى، لم نتمكن فقط من التحدث بعضنا مع بعض أكثر، بل استطعنا أن نعمل معاً أشياء أكثر. وتلك هي النقطة الأساسية". [369] إن هذه العوامل الثلاث ليست هي وحدها التي تسطح العالم بل هناك عوامل أخرى يمكن أن تعمل على تسطيح العالم تسطيحاً تاماً وعندها سوف تكون الغائية قد حققت مضمونها تحقيقاً تاماً وستكون قد أدت دورها على أكمل وجه.

وتمثل عوامل تسطيح العالم التالية الأشكال الجديدة للتعاون التي شجعت عليها هذه المنصة الجديدة. يقول فريدمان "سيستعمل بعض

---

(368) **Ibid** PP : 73 – 74 . ـ **الترجمة** ص : 85 .

(369) **Ibid** P : 81 . ـ **الترجمة** ص : 93 .

الأشخاص هذه المنصة لفتح المصادر، والبعض للتلزيم إلى الخارج، والبعض لنقل العمل إلى بلاد أخرى، والبعض لإنشاء سلاسل التوريد، والبعض لتولى الالتزامات، والبعض للتشكيل الداخلي. لقد صارت كل هذه الأشكال من التعاون ممكنة بفضل المنصة الجديدة أو تعززت كثيراً بواسطتها".[370] وعندما تكتمل هذه القوى العشر أو العوامل الأساسية في تسطيح العالم ستكون الغائية قد أصبحت واضحة وسيكون التاريخ قد وصل إلى نهايته.

د ـ انتقاد فريدمان لوسائل الاتصال :

إن القضية التي آمن بها جان جاك روسو فيلسوف عصر التنوير هي الارتماء في أحضان الطبيعة، إنها صيحة رائعة وفريدة في نوعها في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث. يبدو أن روسو أحس بخطر شديد وهو خطر العدوان على الطبيعة الفطرية التي جبل عليها الإنسان من جراء التقدم الصناعي، وكان الخوف حين ذاك من أن يقضي التقدم الصناعي على كل ما هو طبيعي في الإنسان وفي البيئة الطبيعية من حوله.

وفي حين امتدح روسو الطبيعة بغير انقطاع، امتدح فريدمان بلا توقف التقدم التكنولوجي في شتى صوره. وفي حين طالب روسو باتباع الطبيعة والإصغاء إلى صوت الفضيلة العزب طالب فريدمان بالمزيد من التقارب العالمي عن طريق التقدم في وسائل الاتصال سواء عن طريق الإنترنت أو البريد الإلكتروني وغيرهما.

إن فريدمان برغم إشادته بالتقدم التكنولوجي وزهوه بالإنترنت فإنه قد أكد على وجود خطر حقيقي فادح وهو خطر فقدان العلاقات والارتباطات الاجتماعية، فما اكتشفه فريدمان من فقدان الطبيعة

([370]) **Ibid** P : 81 . ـ **الترجمة** ص : 93 .

بسلطانها هو علاقات اجتماعية زائفة. فكل شيء أصبح آلياً أو تتحكم فيه التكنولوجيا والإنترنت. والبريد الإلكتروني لا يقودنا إلى تأسيس مجتمع حقيقي ولكن التعاون مع رفاقنا من البشر. وجيراننا هو الطريق الصحيح لإقامة مجتمع حقيقي.[371]

إن هذه الدعوة التي نادى بها فريدمان لم تكن دعوة جديدة أو فريدة من نوعها، فقد سبقه الكثير من قبله وعلى رأسهم جان جاك روسو فيلسوف عصر التنوير كان هو أول من دعا إليها حين قال في مقاله الشهير "مقال عن العلوم والفنون": "وليعرف الناس ولو لمرة واحدة أن الطبيعة كانت ستحفظهم من العلم كما تخطف الأم أسلحة خطيرة من يدي إبنها. وليعرفوا أن كل الأسرار التي تخفيها عبارة عن شرور كثيرة جداً تحميهم منها، وأن مجرد الصعوبة التي يجدونها في اكتشاف المعرفة ليست إطلاقاً متمثلة في كرمها تجاههم."[372] ربما يتصور البعض أن روسو يرفض العلم جملةً وتفصيلاً، فكل ما يرفضه روسو هو نمو العناصر المادية التي تنشأ عن العلم وكنتيجة له على حساب العناصر الطبيعية في الإنسان، وكذلك الروابط والعلاقات الاجتماعية الأصيلة المميزة للجنس البشري.

وإذا انتقلنا إلى مؤلف آخر بعنوان "العالم حار ومسطح ومزدحم" نجد أن فريدمان فيه يميز بين نوعين من المشكلات أولهما: مشكلة تخص أمريكا بالذات، وثانيهما تخص العالم ككل، فيعلن أن جوهر القضية بسيط للغاية : فأمريكا لديها مشكلة ولدى العالم مشكلة. فأما مشكلة أمريكا أنها ضلت طريقها في السنوات الأخيرة ـ إلى حد ما بسبب 9/11 وإلى حد ما بسبب العادات السيئة التي تركناها تزداد

([371]) Friedman Thomas L . **The Lexus and The Olive Tree** P:473 .

ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 581 ـ 582.

([372]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inegalite** [Paris 1971] P : 46 .

في العقود الثلاث الماضية، العادات السيئة التي أضعفت قدرتنا الآمنة والرغبة في تحمل التحديات الكبيرة.[373] من هنا نجد أن فريدمان يعترف صراحة بوجود مشكلات في أمريكا والعالم، فالمشكلة الأمريكية ترجع في نظره إلى سببين أولهما وقوع أحداث 11 سبتمبر، وثانيهما وجود عادات سيئة نشأت ونمت خلال العقود الثلاث الأخيرة، وكان لهذين العاملين أثاراً سيئة سببت بلا شك مشكلة أمام الولايات المتحدة الأمريكية.

ويأخذ فريدمان في كتابه هذا سبيله إلى إيضاح المشكلة التي تواجه العالم ككل، فذهب إلى أن العالم أيضاً له مشكلة : إنه أصبح حار، مسطح، ومزدحم. أي الدفء الكوني، الارتفاع المذهل في الطبقات المتوسطة في جميع أنحاء العالم، والنمو السكاني السريع قد تجمع بالطريقة التي يمكن أن تجعل كوكبنا بصورة خطيرة غير مستقر لا سيما، تجمع الحرارة، التسطح، والازدحام هو تضييق لإمدادات الطاقة، وتزايد انقراض النباتات والحيوانات، وتعميق ندرة الطاقة، وتقوية السيطرة البتروكيميائية، وتسارع تغير المناخ. فكيف السبيل إلى الاتجاهات العالمية المتشابكة التي سوف تحدد المكان الخاص بطبيعة الحياة على الأرض في القرن الحادي والعشرين.[374] فمشكلة العالم كما يراها فريدمان ترجع إلى أنه يتسم بأنه حار، مسطح ومزدحم، ويحاول فريدمان أن يحدد مشكلة العالم في نقاط عدة بدأها بالدفء الكوني والارتفاع في الطبقات المتوسطة وسرعة نمو السكان، كل هذه الأمور مجتمعة قد جعلت الكرة الأرضية في خطر عدم الاستقرار. إن حرارة الأرض وتسطحها وازدحامها كان له عظيم

([373]) Friedman Thomas L . **Hot, Flat, and Crowded –** Why we need A Green Revolution and how it can renew America [Farrar, Straus and Giroux New York 2008] P: 5 Available from www. Amazon Books . com . [Accessed 15 th November 2009]

([374]) **Ibid** P: **5.**

الأثر على الطاقة، وعلى النباتات والحيوانات، ونقص الطاقة والطلب المستمر والملح على البترول مما جعل سيطرته على العالم أشد قسوة، وبالإضافة إلى ذلك الزيادة السريعة في التغيرات المناخية.

لقد حدد فريدمان المشكلتين اللتين تواجهان أمريكا والعالم، وحاول أن يقدم حلاً وعلاجاً لهما فيقول :" إنني مقتنع بأن أفضل سبيل لأمريكا في حل مشكلتها الكبيرة ـ أفضل سبل لأمريكا في الحصول على عودة "أخدودها" ـ هو بالنسبة لنا هو أن نتولى القيادة في حل مشكلة العالم الكبرى. ففي العالم الذي صار حاراً، مسطحاً، ومزدحماً، ومهمة خلق الأدوات، النظم، مصادر الطاقة، والأخلاقيات التي سوف تسمح للكوكب في أن ينمو بأنظف وأكثر السبل احتمالاً ستكون هي التحدي الأكبر على مدى الحياة."(375) فأفضل طريقة في نظر فريدمان لحل مشكلة العالم هو أن تتحمل أمريكا حل مشكلة العالم، وذلك يتطلب إيجاد الأدوات والنظم واكتشاف مصادر للطاقة ووضع قواعد أخلاقية للعالم حتى نضمن للكرة الأرضية أن تنمو بصورة نظيفة ومستقرة.

تعقيب

تتحكم في فكر توماس فريدمان مجموعة من العوامل أو المؤثرات وهي مؤثرات دينية وفلسفية وثقافية وسياسية واقتصادية، ففي ميدان الفلسفة تأثر بثيوسيديس ومونيتسكيو وهيجل ونورمان انجل، وفي ميدان الدين تأثر باليهودية حتى بدا وكأنه رجل دين يهودي، وتأثر في ميدان السياسة والاقتصاد والثقافة بمعاصريه صامويل هنتنجتون وفرنسيس فوكوياما.

تتألف المنظومة الكونية التي تخيلها فريدمان من قطبين رئيسين هما قصة قابيل وهابيل، وقصة بناء برج بابل. والملاحظ أن هذه المنظومة الكونية تستوعب في داخلها فكرة الغائية التاريخية الهيجلية

---

(375) **Ibid** P: 5 – 6 .

والعناصر اليهودية. إن الاستفادة من الدين والعبر المستقاه من القصص القديمة كما وردت في التوراة، تكشف عن نزعة فريدمان البرجماتية، فالبرجماتية قادت فريدمان إلى النظر في التوراة بحثاً فيها عن جذور تساند الأحداث الكبرى التي تحدث في عالم اليوم، وتكمن البرجماتية في محاولة فريدمان الربط بين ما ورد في الكتاب المقدس وبين ما يحدث في العالم من ظواهر سياسية واقتصادية وتكنولوجية... الخ.

والجدير بالنظر هو أن فريدمان شأنه شأن فوكوياما قد ارتد إلى الفكر القديم لتدعيم موقفه، ففوكوياما عاد إلى أفلاطون في نظريته عن قوى النفس، وفريدمان هو أيضاً عاد إلى ثيوسيديس في نظريته عن الغرائز الطبيعية المرتبطة بظاهرة الحروب. وفي نظر فريدمان كما هو الحال عند فوكوياما أن الولايات المتحدة الأمريكية هي محور التاريخ ومركزه أيضاً، وتلك هي نظرة أحادية للتاريخ. إن كل هذه الأفكار الفاسدة كثيراً ما تنمو وتنتشر بقوة عندما توجد حضارة أو دولة مركزية ذات سيادة وقوة.

والسؤال هو كم مرة انتهى فيها التاريخ؟ والجواب هو أن هيجل رأى أن التاريخ قد انتهى عندما تحققت الحرية والمساواة بفضل المسيحية في العالم الجرماني. وماركس رأى أن التاريخ سينتهي في المجتمع الشيوعي اللاطبقي. وفوكوياما وفريدمان وجدا أن التاريخ قد انتهى في الولايات المتحدة الأمريكية حيث تحققت الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الحرة و العولمة.

إن غاية الحوار التاريخي ونهايته عند فريدمان تكمن في إقامة توازن صحي بين الحفاظ على الإحساس بالهوية وبين العولمة. والمقصود بذلك هو السعي نحو إيجاد تجانس ثقافي وخلق ثقافة كونية، فهذه العملية تتوقف على قدرة الثقافة المحلية على أن تمتص كل ما يناسبها وتستبعد كل ما لا يتفق مع طبيعتها الفريدة. فكل ثقافة في

عالمنا المعاصر ينبغي عليها أن تحتفظ بهويتها وتتفاعل في الوقت نفسه تفاعلاً صحيحاً مع العالمية. وما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن المشروع الذي صممه فريدمان بالقياس إلى النظرة اليهودية الوسيطة سيصبح مشروعاً أكاديمياً لا يمكن تحقيقه إذ التجانس الثقافي لا يمكن أن يحقق سلاماً بين الثقافات المختلفة.

إن فريدمان رسم مخططه العالمي الجديد، فتخيل العالم وقد انكمش ثلاث مرات، والملاحظ أن فكرة الانكماشات الثلاث عند فريدمان هي انعكاس لنظرية هيجل الجدلية وفكرة الموجات عند هنتنجتون وفوكوياما، وافترض في الموجة الأخيرة منها نهاية الحوار التاريخي. ففي الانكماش الأول أو الموجة الأولى قد شهد العالم حرية التجارة بين الدول، وفي الانكماش أو الموجة الثانية شهد العالم انتشار التجارة الحرة بين الشركات متعددة الجنسيات، وفي الانكماش أو الموجة الثالثة شهد العالم انتشار التجارة الحرة بين الأفراد من جميع أنحاء العالم.

وأخيراً فإن الغائية تحقق مضمونها تحقيقاً كاملاً في فكرة تقارب عالمي أو تسطيح العالم من خلال عدة محاور رئيسة وهي تحطم الجدران وارتفاع النوافذ، ونتسكيب للعامة حيث وفر نتسكيب مزيداً من الاتصال بين الأشخاص في جميع أنحاء العالم. والاعتماد على التقدم التكنولوجي السريع وسرعة الاتصال أي الاتصال الإلكتروني، فتح المصادر، التلزيم إلى الخارج، نقل العمل إلى بلاد أخرى، إنشاء سلاسل التوريد، تولي الالتزامات، التشكيل الداخلي، المنشطات. كل هذه المحاور تجعل من العالم قرية كونية صغيرة، ومن ثم تتحقق غائية التاريخ، ويتلاشى الصراع القديم بين الهوية الثقافية والتنمية الاقتصادية، ويتحقق التكامل الاقتصادي والتجانس الثقافي، وهذه هي الموجة الثالثة أو الانكماش الثالث عند توماس فريدمان.

الفصل التاسع

خلاصة الفكر التاريخي في القرن العشرين

فكرة التغير عند دعاة التطور ودعاة الغائية

التاريخ بين نظرية الاضمحلال ونهاية الجدل

نظرية الاضمحلال

نهاية الجدل

الدين والتاريخ

الحضارة المركزية بين دعاة الاضمحلال ونهاية الجدل

الفصل التاسع

خلاصة الفكر التاريخى فى القرن العشرين

مقدمة

تشهد فلسفة التاريخ منذ نشأتها تدفق موجات فكرية عاتية، نهضت تفسر وتبرر ما يحدث في العالم من ظواهر وأحداث وتغيرات. وشهد القرن العشرون بخاصة العديد من النظريات اتسمت بعضها بالحتمية والبعض الآخر باللاحتمية، وتندرج ضمن الحتمية نظرية الاضمحلال والنظرية الغائية، بينما تندرج ضمن اللاحتمية التفسيرات الروحية والوجودية والأخلاقية. وينتمي اشبنجلر وأرنولد توينبي وبول كيندي إلى نظرية الاضمحلال، بينما ينتمي فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان إلى النظرية الغائية، وتندرج نظرية اشفيتسر ضمن اللاحتمية في التاريخ.

ويحتاج البحث في نظرية الاضمحلال والنظرية الغائية النظر إلى العوامل الدينية والفلسفية والسياسية والاقتصادية. وبوحي من فلسفة هيجل انتشرت مجموعة من النظريات الغائية التي كانت لها أصداء بعيدة المدى في أنحاء العالم، وانتشرت أيضاً مجموعة من النظم غير الديمقراطية كالاشتراكية والفاشية والنازية بالإضافة إلى النزعة الأحادية التي تصاحب الدول أو القوى العظمى إبان مجدها ورفعتها.

فكرة التغير عند دعاة التطور ودعاة الغائية

يتفق دعاة نظرية التطور من أمثال هـ. ج. ولز ورالف لنتون مع دعاة النظرية الغائية على أن التغير هو جوهر التاريخ والحضارة.

وفي هذا يقول ولز " إن تغير الدنيا لا ينتهي ولا يقف عند حد، فهو يتقدم تقدماً أبدياً؛ والتاريخ لا يعيد نفسه أبداً وليس هناك أية متماثلات تتطابق صورها بالضبط تماماً".[376] ومحاولة ولز لبناء عالم مثالي لا يمكن أن تنفصل عن الفهم الجديد للتاريخ القائل أن النظرية التطورية تساعد على النشوء. وكما أوضح ولز، أن الـ " يوتيبيا الحديثة " يجب أن تقبل التغير التاريخي الدائم كقانون طبيعي.[377] ولنتون أيضاً قد رأى أن كل الحضارات،حتى أبسطها، في حالة تغير مستمر.[378] وعلينا هنا أن نضع في اعتبارنا نقطتين أساسيتين تتعلق الأولى بنظرية الاضمحلال، وتتعلق الثانية بالنظرية الغائية. الأولى تتمثل في إنكار ولز ولنتون أساساً لفكرة الثبات والتكرار وهما جوهر نظرية الاضمحلال والثانية أن دعاة المذهب التطوري يتفقون مع دعاة الغائية في القول بفكرة التغير والتجدد الدائمين، ولكنهما يختلفان بعد ذلك، ففي حين يعتقد دعاة المذهب التطوري أن التاريخ لا ينتهي أبداً فإن دعاة الغائية يعتقدون أن التاريخ له نهاية محددة.

احتلت نظرية ولز في التاريخ مكانة هامة على خريطة الفكر الإنساني المعاصر، إنها نظرية في التطور تقول أن تاريخ الجماعة البشرية يمضي في خطين متوازيين هما الترحل والاستقرار. فالإنسان قد بدأ أمره بأن كان ينتقل في بطء وراء طعامه، ثم أخذ ضرب من الناس يستقر. وأصبح ضرب آخر من الناس مترحلاً بين الترحل والبداوة، فأخذ الضرب المستقر يجمع أمره يوماً بعد يوم على جعل

([376]) Wells H.G. – **A short History of the World** [London and Tonbridge 1958] P : 32.

ــ هـ. ج. ولز ــ **موجز تاريخ العالم** ــ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة محمد مأمون نجا ــ الجزء الأول [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002] ص : 59.

([377]) Goodwin Barbara – **The Philosophy Of Utopia** – Frank Cass [London Portlaqnd , OR – 2001] P : 180 .

[378]) رالف لنتون ــ **شجرة الحضارة** ــ قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث ــ ترجمة دكتور أحمد فخري ــ الجزء الأول [مكتبة الأنجلو المصرية 1958] ص : 84.

الحبوب قوتاً، بينما أخذ البدو المترحلون الاعتماد على اللبن واتخاذه أهم غذاء لهم.[379] وبمزيد من الإيضاح يذكر ولز أن الثقافة المتأخرة للعصر الحجري الحديث في المناطق الرسوبية الدفيئة من العالم قد تمخضت عن الحضارات الأولية العظيمة، وهي نظم كانت تربة خصيبة لنمو الإخضاع والطاعة وتكاثرات ضخمة لأناس مجدين أذلاء. وقد ترسم ولز في مثل هذه الجماعات الضخمة: الشعوب الآرية النوردية والشعوب الهونية المغولية في الشمال الغربي والشمال الشرقي كما شاهد السامين سكان الصحاري العربية. وقد تحدث التاريخ عن غمر هذه الشعوب الأشد مراساً والأجرأ قلباً والمتحررة روحاً ساكنة السهوب والصحاري غمراً متكرراً ومنعشاً للحضارات السمراء أصلاً.[380] لقد رسم ولز صورة تاريخ العالم وقد تخيل فيها عملية تطورية تماثل تماماً عمليات التطور الطبيعي، وما التطور إلا عمليات دائمة التغير والتكيف والنمو. لقد استطاع ولز وبمهارة لا نظير لها أن يحقق التوازن والانسجام في إطار تاريخي بين التقدم البشري والتطور الطبيعي.

إن ولز قد رسم لنا العملية التطورية التي مضى فيها تاريخ العالم فاقتبس في شيء من التعديل [من هنريخ شميت، أحد تلاميذ هيجل] وسيلة ذكية ماهرة لتمثيل الصورة التاريخية العصرية المرئية. فعلينا أن نتصور كما يذكر ولز أن تاريخ البشرية بأكمله مقسم إلى اثنتي عشرة ساعة، وأننا نعيش في ظهيرة اليوم الإنساني الطويل. وستمثل كل ساعة من يومنا هذا عشرين ألف سنة، وتمثل كل دقيقة ثلاثمائة وثلاثين سنة وثلثاً. لقد انقضى ما يربو على إحدى عشرة

([379]) Wells H. G. **The Outline Of history – Being a Plain History of Life and Mankind** [London, Toronto 1934] P : 161.

ــ هـ.ج. ولز ــ **معالم تاريخ الإنسانية** ــ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ــ الجزء الأول [الهيئة المصرية العامة للكتاب] ص : 156.

([380]) هـ. ج. ولز ــ **معالم تاريخ الإنسانية** ــ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ــ الجزء الرابع [الهيئة العامة للكتاب 1994] ص : 1598 ــ 1599.

ساعة ونصفاً لم يسجل فيها شيء. فنحن لا نعرف فيها شخصاً ولا حدثاً؛ وليس هناك حتى الدقيقة العشرين قبل الساعة الثانية عشرة أي شيء، ثم تبدأ أوائل آثار المدنيتين المصرية والبابلية. وليس عمر الأدب والفلسفة والعلم الإغريقي التي جرت عاداتنا أن نسميها بالقديمة إلا سبع دقائق فقط. وفي الساعة الثانية عشرة إلا دقيقة كتب اللورد باكون كتابه الموسوم "تقدم العلوم"، ولم تكد تنقضي نصف دقيقة منذ أن بدأ الإنسان لأول مرة يجعل الآلة البخارية تقوم له بعمله.[381] وبإيجاز شديد نقول إن ولز ينزع إلى المشابهة بين التقدم البشري وعملية التطور البيولوجي.[382]

إن نظرية التطور تضرب بجذورها في فلسفات القرن التاسع عشر إنها ترتد إلى هيجل ولكنها تختلف تماماً عند دارون إذ التطور عند هيجل يتدرج في نظام منطقي من الصور الدنيا إلى الصورة العليا. وكل مرحلة من مراحل الطبيعة تعقب الأخرى في نظام منطقي. بينما التطور عند دارون واقعة تحدث في الزمان.[383] إن فكرة التطور قد أسفرت عند ظهورها عن توطيد دعائم التحالف بين الفلسفة والعلوم الخاصة. ففي ميدان الفلسفة أتى بها سبنسر. وفي ميدان العلوم الخاصة أتى بها دارون ووالاس. ومن ثم كانت قوى التطور تزحف في جهتين، وكانت الجبهتان متفرقتين أولاً، ثم اتحدتا فيما بعد.[384] إن هذا التعاضد والاتحاد بين الفلسفة والعلم في إطار فكرة التطور قد انعكس أثره على ولز. وبالرغم من أن رواية ولز الأولى، آلة الزمن

([381]) Wells H. G. **The Outline Of history** PP : 1161 – 1162.
ــ هـ.ج. ولز ــ **معالم تاريخ الإنسانية** ــ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ــ الجزء الأول ص :1605 ــ 1606.

([382])Goodwin Barbara – **The Philosophy Of Utopia**] P : 180

([383]) Stace W.T. **The Philosophy Of Hegel** P : 313.
ــ ولتر ستيس ــ **فلسفة هيجل** ــ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام

[384]) رودلف متس ــ **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام** ــ ترجمة دكتور فؤاد زكريا ــ مراجعة دكتور ذكي نجيب محمود. الجزء الأول [دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر والتوزيع ــ الإسكندرية بدون تاريخ] ص :97 ــ 98.

1896، تؤخذ بصفة عامة كإيضاح للنظريات الدروانية، إلا أنها أيضاً تتضمن عناصر نيوتينية. وهكذا، فإن عربة مسافر الزمن تساعد على تفسير مبدأ التطور بارتكازها على مرور الزمن، ولكنها في نفس الوقت آلة، إنها تعمل كما لو كان ثمة قانون نيوتيني يحكم عملية الزمن.[385] فنظرية ولز التطورية إذن تحمل في طياتها عناصر نيوتينية إذ أن عملية التطور تعمل وكأنه يوجد قانون يحكمها. وهنا تكمن الحتمية.

إن ولز هو التطوري الذي نظر إلى التاريخ كعملية مستمرة من التكيف والنمو، والمتفائل الذي يثق بأن كوارث عصره الخاص ترجع إلى المساوئ المتولدة عن المجتمع الجديد والأرقى، العقلاني الذي يؤمن بسيادة فضائل العلم والمعرفة، مفترضاً بكل ثقة بأن التربية هي مفتاح الخلاص.[386] إن نظرية ولز تمضي نحو إيجاد نظرة عالمية. فالاتجاه الحالي نحو إزالة التعصب وضيق التفكير لكثير من الكتابات التاريخية الماضية وإحلال وجهة النظر العالمية ذات ارتباط وثيق بالتطور العلمي والاقتصادي للقرن الماضي. وقد أصبح جلياً أن التاريخ السياسي الداخلي لأحد الدول لا يمكن أن يفهم بدون التأثيرات الآتية من خارج حدودها. ومن الواضح، في هذا العصر ذو التواصل السهل والسريع بين الشعوب على نطاق واسع، إن كل نماذج التاريخ الحديث يجب أن تكون وبمعنى أصح تاريخ عالمي ويتبنى وجهة نظر عالمية، وهذه النقلة المفيدة ظهرت في كتابات كثير من الكتاب في السياسة العالمية والعلاقات الدولية في السنوات الأخيرة. فقد حاول هـ. ج. ولز أن يكتب تاريخ عالمي يحمل وجهة النظر الشائعة هذه في جميع الأوقات.[387] فهدف ولز الأساسي هو وضع نظرية في التاريخ

([385]) Goodwin Barbara – **The Philosophy Of Utopia** P : 179 .

([386]) Sweezy Pall M. – **the Present History** – Essays and Reviews on Capitalism and Socialism P : 37.

([387]) Barnes Harry Elmer – **A History of Historical Writing** P : 307.

مشابهة لعمليات التطور البيولوجي ولهذا فالتاريخ عنده يتسم بالتكيف والنمو المستمرين.

التاريخ بين نظرية الاضمحلال ونهاية الجدل

ازدادت فكرة الاضمحلال ثراءً وغنى في القرن العشرين عند أرنولد توينبي وبول كيندي المؤرخين البريطانيين العظميين. وازدهرت في مقابل هذه النظرة فكرة الغائية رفعةً ورسوخاً بفضل فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان المفكرين الأمريكيين في أخريات القرن الماضي. فالتاريخ عند دعاة نظرية الاضمحلال يخضع لمنهج علمي محدد كمنهج العلوم الطبيعية سواء بسواء، وفي هذا وتبعاً لهؤلاء يقول روبرت لافون " أنهم يبحثون في التاريخ عن القوانين العامة التي تتكرر لدورات دائمة التردد."[388] أما دعاة الغائية فإنهم يرفضون أن يكون للتاريخ منهجاً كمنهج العلوم الطبيعية. وفي هذا يقول إيزيا برلين "ويتصور دعاة الغائية أن للتاريخ منهجاً مختلفاً عن منهج العلوم الطبيعية ".[389] ودعاة الغائية في التاريخ أيضاً يعتقدون أن أحداث العالم تخضع لنظام حتمي، فالتاريخ في نظرهم يسير بمقتضى نظام علوي ثابت وضع سلفاً ثم جاءت الأحداث بعد ذلك.[390] وفي إطار هذا الوصف لمفهوم الاضمحلال والغائية التاريخية نلاحظ وجود سمة مشتركة بين توينبي وكيندي من ناحية وبين دعاة الغائية أمثال فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان من ناحية أخرى، وهي الحتمية.

والتحليل الدقيق لنظرية الاضمحلال والنظرية الغائية يكشف عن وجود عناصر دينية وفلسفية واقتصادية، وبالنظر إلى نظريتي

---

[388]) روبرت لافون ـ جرامون ـ **قضايا الساعة** ـ ترجمة نادية القباني [شركة ترادكسيم 1977] ص : 67 ـ 68.

([389]) Berlin Isaiah , **Four Essays on Liberty** P : 56.

([390]) **Ibid** P : 55.

توينبي وفريدمان نجد أنهما تنطلقان من اعتبارات دينية وذلك على الرغم مما بينهما من اختلافات واضحة، فهدف توينبي النهائي هو الدين، فهناك صلة قوية بين نظريته في التاريخ ونزعته المسيحية. وفريدمان هو الآخر يقرر أن التاريخ يتحرك نحو نهاية محددة، ونظريته الغائية هذه تضرب بجذورها في نزعته الدينية، فكل ما يحدث في العالم قد ورد في التوراة. فإذا كنا نضع نظرية توينبي ونظرية فريدمان جنباً إلى جنب من حيث أنهما تنطلقان من اعتبارات دينية فإنه يمكننا أن نضع نظرية فوكوياما في مقابل نظرية كيندي، فهذا الأخير لا يعترف بوجود أمة أو إمبراطورية مركزية يتحرك التاريخ كله حولها. بينما ينظر فوكوياما إلى التاريخ على أنه يتجه نحو المجتمع الأمريكي، ويتابعه أيضاً فريدمان في ذلك. وجميع هؤلاء يتسمون بموقفهم الحتمي.

وعندما نناقش نظرية الاضمحلال عند توينبي وبول كيندي والنظرية الغائية عند فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان فإنه لا يفوتنا أن ننظر إلى الحتمية التاريخية بصفة عامة. إذ الحتمية تكمن في وجود روابط وصلات تربطنا بمؤثرات لا يمكن التحكم فيها أو السيطرة عليها. وتعني في نفس الوقت الاتجاه نحو هدف ثابت لا يتغير. إنها ليست إلا عملية منتظمة من القيام والاضمحلال.[391] فتوينبي وكيندي وهما من أشهر دعاة نظرية الاضمحلال في القرن العشرين يعتنقان نظرية حتمية تقرر أن الحضارات أو الأمم تخضع لعملية دورية من القيام والاضمحلال. وفوكوياما وفريدمان يعتنقان نظرية غائية تقرر أن التاريخ يتجه صوب غاية محددة، وهذه هي الأخرى صورة من صور الحتمية.

([391]) **Ibid** P : 54, 57.

نظرية الاضمحلال:

وفي حالة توينبي فإنه درس إحدى وعشرين حضارة فوجد أنها جميعاً تخضع لعمليات متشابهة ومنتظمة تحت ظروف محددة فقدم افتراضه الأساسي الذي جعل منه قانوناً أساسياً تخضع له كل الحضارات، إنه التحدي والاستجابة. أورد توينبي في مؤلفه دراسة التاريخ، أن الحضارات تقوم وتضمحل، وادعى أن الغرب لن يهرب من هذا المصير. ولكن عمل توينبي مع ذلك له أهمية كتحدٍ للاتجاه الأوربي المركزي في المعرفة التاريخية التقليدية.[392] أما فوكوياما فهو على العكس تماماً من توينبي فقد رأى أن التاريخ لا يعيد نفسه وإنما هو في تجدد مستمر وقد كان تمام غايته الحقيقية في الثورة الأمريكية. إنه يرفض إخضاع التاريخ العام لقوانين محددة متشابهة تهيمن عليه فترفع حضارات وتسقط أخرى.[393] والحتمية التي تتسم بها أحداث التاريخ على هذا تلغى تماماً دور الإنسان في التاريخ، ومن ثم لم يعد للفعل الإنساني أي قيمة، وذلك لأن كل شيء في العالم يخضع للقوانين أو لمخطط سام يفرض على الأحداث، وباختصار لا يكون للفعل الإنساني أي معنى لأن الحتمية تهيمن هيمنة تامة على العالم.

وفي حالة بول كيندي فإنه درس تاريخ العالم دراسة شاملة ودقيقة على مدى قرون خمس خلت منذ 1500م، فاكتشف هو الآخر وجود عمليات منتظمة في ظل ظروف متشابهة تعمل عملها في جوف التاريخ، فتقوم أمم وتضمحل بفضل وجود عامل التفاعل بين الاقتصاد والإستراتيجية، فوجود علاقة منتظمة بين الاقتصاد والإستراتيجية تنشأ القوى العظمى وتضمحل. فهذا هو لون من ألوان الحتمية التي تسود التاريخ عند أرنولد توينبي وبول كيندي. وفي إطار نظرية

([392]) **Grolier Academic Encyclopedia** – Volume19[Grolier international 1987] P : 257.

[393]) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم** البشر ـ ترجمة حسين أحمد أمين ص:75.

الاضمحلال اقتبس بول كيندي من برنارد شو Paraphrase Shaw's قوله "روما Rome(*) سقطت وبابل Babylon سقطت وسيأتي الدور على غيرهما".(394) ومن هنا نلاحظ أن دراسة توينبي وكيندي للتاريخ قد كشفت لهما عن وجود علاقات منتظمة في التاريخ بمقتضاها تقوم الحضارات أو الإمبراطوريات وتضمحل، وتلك هي علامة بارزة على أثر الحتمية عندهما وهيمنتها على أحداث التاريخ بأسرها.

وبالنسبة لفوكوياما فقد انتقد دعاة فكرة الاضمحلال على وجه العموم وبخاصة اشبنجلر وتوينبي وغيرهما وذلك لأنهما يشبهون الحضارة أو المجتمع بالكائن العضوي.(395) يقول Paul M. Sweezy "إن الهدف الحقيقي من دراسة التاريخ ينبغي أن يكون هو اكتشاف وتحليل وإيضاح القوانين الداخلية للتغير والتطور الاجتماعي".(396) ويعترض أيضاً فريدمان على موقف بول كيندي الذي يستند على الماضي ليتنبأ بمستقبل القوى العظمى في عالمنا المعاصر والمقصود هنا الولايات المتحدة الأمريكية. لقد رصد كيندي [وببراعة شديدة] كما يذكر فريدمان انهيار الإمبراطوريات الأسبانية والفرنسية والبريطانية، ولكنه خلص إلى أن الإمبراطورية الأمريكية ستليها في السقوط بسبب تجارتها الإمبريالية.(397) إن هذين الانتقادين يثيران فينا تساؤلين، أولهما: لماذا يرفض فوكوياما تشبيه الحضارات بالكائنات الحية كما هو الحال عند اشبنجلر وتوينبي؟ وثانيهما: لماذا

(*) "Rome fell; Babylon fell ; Scarsdale's turn will come".

(394) Kennedy Paul – **The Rise and fall of the Great Powers** – Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000 P: 689.

ـ بول كيندي ـــ **القوى العظمى** ـ التغيرات الاقتصادية والصراع العسكري من 1500 إلى 2000 ترجمة دكتور عبد الوهاب علوب ص : 708.

(395) فرنسيس فوكوياما ـ **نهاية التاريخ وخاتم** البشر ـ ترجمة حسين أحمد أمين ص :75.

(396) Sweezy Pall M. – **the Present History** P : 34.

(397) Friedman Thomas L. **The Lexus and The Olive Tree** P : XX..

ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون ـ محاولة لفهم العولمة** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص : 17

انتقد فريدمان بول كيندي في اعتماده على الماضي لاستشراف آفاق المستقبل أو التنبؤ بمصير القوى العظمى؟ والجواب على هذين التساؤلين سيكون واضحاً حينما نعرف أن فوكوياما وفريدمان من دعاة الغائية في التاريخ إذ أنهما يتابعان نظرية هيجل، وكما هو معروف أن الغائية الهيجلية تتجه نحو هدف نهائي وهو العالم الجرماني، وهذا هو ما سعى إليه فوكوياما وفريدمان إذ المجتمع الأمريكي عندهما هو نهاية التاريخ وغايته.

ودعاة فكرة الاضمحلال لا ينظرون إلى التاريخ على أنه غائي وإنما ينظرون إليه كما هو معروف على أنه يخضع لقوانين ثابتة ومحددة شأنها في ذلك شأن قوانين الطبيعة، والحضارات التي يتألف منها التاريخ تخضع لهذه القوانين ومن ثم لا وجود لحضارة أو إمبراطورية عظمى كتب لها الخلود، فإن مثل هذه الحضارة أو الإمبراطورية لم توجد ولن توجد في المستقبل في نظر هؤلاء، وتلك هي النقطة الأساسية التي أثارت عليهم انتقادات فوكوياما وفريدمان وغيرهما من المفكرين الأمريكيين.

نهاية الجدل :

لقد رسم هيجل منهجه الجدلي ثلاثي الحدود فيه ينتقل على نحو عقلي رائع من الموضوع إلى نقيضه إلى ما يؤلف بينهما، وهكذا يستمر تكرار هذه العملية المنطقية في الجدل حتى تصل إلى مركب نهائي "المطلق" تذوب فيه جميع النقائض. لقد طبق هيجل منهجه الجدلي على التاريخ كله، وللتاريخ نهاية تحققت بالفعل على حد زعمه في العالم الجرماني. "العالم الجرماني، عرف أن الجميع أحرار".[398] لقد كان للمنهج الجدلي عند هيجل عظيم الأثر على الكثير من مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين. فشيخوخة التاريخ أو نهايته وهي أيضاً

([398]) Hegel **the Philosophy of History** P : 104.

نهاية الجدل كان لها تأثير قوي على العديد من المعاصرين في القرن العشرين بصفة عامة.

ويتبدى الجدل في جوف التاريخ في عرض هيجل لمسألة الحرية. لقد قسم هيجل التاريخ على أساس الجدل إلى ثلاث حقب رئيسية وهي: الحقبة الشرقية، والحقبة الإغريقية الرومانية، والحقبة الحديثة أو الألمانية. ففي الأولى، الروح تستغرق جاهلة وغير واعية بتلك الحرية التي هي ماهيتها الحقيقية وخاضعة في جلد للاستبداد المدني والروحي، ومن ثم لا يوجد إلا واحد فقط هو الحر، وحقوق الأفراد تكون غير معروفة، وفي الثانية تستيقظ الروح في البعض لهذه الحقوق، ولكن ليس بكل صورها ـ أي شعور جزئي بطبيعتها الحقيقية، فالبعض وليس الكل، هم أحرار. وفي الثالثة، الروح تعرف ذاتها كما هي بوصفها روح حرة في أساسها، وتعرف أن الكل له حقوق طبيعية في الحرية العقلية.[399] إن فكرة الحرية على هذا هي الركيزة التي شيد هيجل عليها تصوره التاريخي، فالحرية يتحتم تحقيقها في نظر هيجل في نهاية التاريخ أو في شيخوخته كما هو معروف عند هيجل، لكن هناك في القرن العشرين مفكر آخر اعتنق الجدل الهيجلي في التاريخ وهو البرت اشفيتسر على نحو يختلف عن غيره من دعاة الغائية. وبالنسبة لمذهب احترام الحياة عند اشفيتسر ودوره في التاريخ فإنه هو أيضاً يعتبر تجسيداً للعملية الجدلية الهيجلية. فكيف حدث هذا؟

لقد رسم اشفيتسر صورة جدلية اشتد فيها الصراع بين مذهب المنفعة ومذهب كمال الذات، بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الشخصية، أو بين الحماسة والتسليم، إن اشفيتسر يسعى إلى التأليف والتوفيق بين هذين النقيضين فينتقل من كمال الذات الإيجابي إلى أخلاق المجتمع الأخلاقي، إنه يريد أن يقضي على كل تناقض في مبدأ مطلق، وهذا يتطلب أن تصبح أخلاق إخلاص الذات كلية بأن تتسع

([399]) Barnes Harry Elmer – **A History of Historical Writing** P : 196.

بحيث تشمل الحياة بكاملها ولا تقتصر على إخلاص الإنسان للإنسان والمجتمع الإنساني، ومن جهة أخلاق كمال الذات وهي كلية والخطأ فيها إنما يأتي من اتجاهها إلى كلية الموجود المحض وليس الوجود الواقعي، هنا يمكن أن ينتهي التناقض ويزول في مبدأ احترام الحياة وهو المطلق الذي تذوب فيه النقائض جميعاً.وفي الفصل الأخير من كتابه الحضارة والأخلاق يعالج العلاقة بين أخلاق احترام الحياة والحضارة، فيقرر أن الحضارة هي عبارة عن التقدم في الاكتشاف والاختراع، وفي تنظيمات المجتمع الإنساني، بحيث تسعى كلها إلى الكمال الروحي وهو الهدف النهائي الحقيقي للحضارة وإقامة جذوره على وجودنا الحقيقي.[400]. بهذا يعلي اشفيتسر من قيمة الإنسان وقدره، وقدرته أيضاً على تشكيل أحداث التاريخ. إن الفكر وفقاً لهذا الموقف هو الذي يوجه التاريخ، إذ يرى أن التاريخ خاضع للإنسان وفيه يبدأ وينتهي.

وبالعودة إلى هيجل مرة أخرى فإننا نجد أن العملية الزمنية في التاريخ عملية منطقية للجدل. والتاريخ يتحرك نحو نهاية هادفة، إنها الحرية.[401] إن الحرية عند هيجل هي النهاية الهادفة، أي النهاية التي يتحرك التاريخ كله حولها. ويتابعه في هذا فرنسيس فوكوياما فيقول: "إن المحور الرئيسي للتاريخ هو نمو الحرية. فليس التاريخ سلسلة عمياء من الأحداث، وإنما هو كل ذو مغزى نمت فيه أفكار البشر حول طبيعة النظام السياسي والاجتماعي العادل ومضى بها إلى غايتها".[402] إن منهج فوكوياما هو مجرد نزعة هيجلية: وما يعتبر واقعيا في التاريخ، يتضمن تاريخاً عقلياً، فتكون الـ "أفكار العظيمة" ومع الأحداث السياسية والاقتصادية تكون في أفضل الأحوال تأمل هذه

([400]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** – **The Philosophy of Civilization** – part II – Irnstald by C. T. [Campion 1929] P : 270.

ـ اشفيتسر ـ **فلسفة الحضارة** ـ ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي ص : 404.

([401]) Stumpf Samuel Enoch – **Socrates to Sartre , A History of Philosophy** , P : 315.

[402]) فرنسيس فوكوياما ــ **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ــ ترجمة / حسين أمين السيد ص : 62.

الأفكار.[403] إن الحرية التي يتحرك التاريخ كله حولها في نظر هيجل وفوكوياما يصبح تحقيقها أمراً محتوماً في نهاية الجدل. فثمة ارتباط وثيق بين حتمية تحقيق الحرية وبين الغائية.

وعندما واجهت نهاية التاريخ معضلة الهجوم على مركز التجارة العالمي ومبنى وزارة الدفاع الأمريكي في 11 سبتمبر أيلول 2001 وهي معضلة وضعت فوكوياما في موقف حرج حيث ذكر أنه لربما كانت نهاية التاريخ غير ناضجة، وأن صراع اليوم يثير بقايا الماضي المتحجرة ضد حتمية المستقبل، وليس حضارة ضد حضارة.[404] إن موقف فوكوياما بهذا يتأرجح بين نظرية هيجل وبين نظرية ماركس إذ أنه انحرف عن الطريق الذي رسمه هيجل وهو أن التاريخ ينتهي في الحاضر وليس في المستقبل، أما أنه قد انزلق إلى الطريق الذي رسمه ماركس وهو الطريق الذي لم يكن يريده فيتضح حينما نتأمل عبارة ضد حتمية المستقبل، فهذه تعني أن التاريخ لم يتوقف بعد بل سيتوقف في المستقبل، وهذا هو شأن ماركس إذ المجتمع الشيوعي اللاطبقي سيأتي في المستقبل، والفارق بين ماركس وفوكوياما هو أن الأول يؤكد على تحقيق المجتمع اللاطبقي بينما الثاني يؤكد على تحقيق المجتمع الرأسمالي.

وفريدمان يلتزم أيضاً بنفس الطريق الذي مضى فيه هيجل فيقول " وإذا انتهى بنا الحال إلى السؤال عن أكثر النظم فاعلية في توليد مستويات للمعيشة ترتفع بصفة مستمرة، عندئذ يتوقف الحوار التاريخي. والإجابة واحدة وهي رأسمالية السوق الحرة ".[405] فالحوار

([403]) Mann Douglas and G. Elijah Dan – **Philosophy New Introduction** [Library of Congress 2004] PP:538 – 539.

([404]) Mansbach Richard W. – **Global Politics in a Changing World** Reader P :100.

([405]) Friedman Thomas L. **The Lexus and The Olive Tree** p : 104.

ـــ توماس فريدمان ـــ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون ـــ محاولة لفهم العولمة** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص :149.

التاريخي إذاً يتوقف عندما تسود رأسمالية السوق الحرة العالم كله، إنها شكل من أشكال العولمة. وتوقف الحوار التاريخي هو نفسه شيخوخة التاريخ عند هيجل ونهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما، وكل هذه الأمور عند هؤلاء تؤكد أن التاريخ يتجه صوب غاية محددة، وإذا كنا نتكلم عن نهاية الجدل فلا ينبغي أن نتحدث عن هيجل وحده بل فوكوياما وفريدمان كذلك فهما قد تأثرا بهيجل، والعولمة التي دافع عنها فريدمان بقوة هي أيضاً تعني النهاية أي أن التاريخ قد حقق غايته فيها، وإن شبكات الانترنت قد وطدت دعائم العولمة، فالغائية التاريخية هنا تكون قد أفضت مضمونها كله.

لقد وضع فريدمان مراحل ثلاث للعولمة وإنه في هذه المراحل ربما يكون قد تأثر فيها بهيجل، فالمرحلة الأولى من مراحل تطور العولمة قد تقلص العالم فيها من الحجم الكبير إلى الحجم المتوسط وقد شهدت هذه المرحلة هدم الجدران وتحقيق التكامل بين الدول ولكن بصورة محدودة. وهنا لم يكن التاريخ قد انتهى، ويرجع السبب في هذا إلى أن التكامل لم يكن قد شمل العالم بأسره ولم تكن رأسمالية السوق الحرة قد تحققت. والعالم في المرحلة الثانية من مراحل تطور العولمة قد تقلص من الحجم المتوسط إلى الحجم الصغير، وأصبح التكامل العالمي أكثر شمولاً من المرحلة الأولى حيث انخفضت مصاريف النقل وشهد العالم تقدماً لم يسبق له مثيل من قبل في وسائل الاتصال وظهرت الشركات متعددة الجنسيات. لكن هذه المرحلة الثانية ليست هي نهاية الحوار التاريخي. والمرحلة الثالثة والأخيرة في نظر فريدمان قد تقلص العالم فيها من حجم صغير إلى حجم صغير جداً، وأصبح التكامل العالمي أعم وأشمل بفضل البرمجيات المتطورة وأصبح الأفراد لا الشركات متعددة الجنسيات ولا الدول هم القوة الدافعة للتكامل العالمي.[406] وهنا ينتهي الحوار

([406]) Friedman Tomas L. – **The World is Flat** PP : 9 – 10.
ـ توماس فريدمان ـ **العالم مسطح** ص : 15 ـ 17.

التاريخي بفضل انتشار رأسمالية السوق الحرة، وهنا أيضاً يكون التاريخ قد أفضى مضمونه في حقبة العولمة هذه.

وبالنظر إلى بول كيندي نجد أنه لم يتحدث عن مراحل متعاقبة تنتهي عند نقطة محددة وإنما يتحدث عن عمليات مستمرة من الصعود والهبوط يحركها العامل الاقتصادي العسكري. ويشترك بول كيندي مع هيجل فقط في الجانب الحتمي للتاريخ ولكن الحتمية عند بول كيندي لا تتحرك نحو نهاية أو غاية محددة كما هو الحال عند هيجل. يقول كيندي " إن تاريخ[*] قيام القوى العظمى وسقوطها لم يبلغ بعد نقطة النهاية".[407] والسؤال الذي يفرض نفسه علينا الآن هو هل توجد نهاية للتاريخ عند كيندي؟ والحق أن كيندي لم يكن يتصور أن التاريخ يتبع عملية دورية لا نهائية كما هو الحال عند اليونانيين القدماء، بل أنه يكاد يقترب في تصوره لعمليات قيام وسقوط القوى العظمى من الروح العامة لنظرية توينبي في التاريخ.

الدين والتاريخ :

تتطلب مناقشة قضية الدين والتاريخ النظر في الاتجاه المعارض للحتمية التاريخية، وهو الاتجاه اللاحتمي الذي يؤكد على دور الإنسان في التاريخ، ويتخذ هذا الاتجاه أشكالاً عديدة منها التفسيرات الروحية والوجودية والأخلاقية إلى أخر ما هنالك من تفسيرات تلغي الحتمية وتنحاز إلى الحرية. ولعل اشفيتسر أحد هؤلاء الذين ردوا قيام وانهيار الحضارات إلى عامل الأخلاق ويعني به الأخلاق المسيحية. فالدين يقوم إذن بدور رئيسي في نظريات اشفيتسر وتوينبي وفريدمان، إذ الدين هو المحور الرئيسي في دراسة التاريخ

([*]) The history of the rise and fall of the Great Power has in no way come to a full stop.

([407]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P : xxiii .

ـ بول كيندي ـ **القوى العظمى** ص : 15 .

عند هؤلاء، ولكي نفهم أحداث التاريخ فلابد من العودة إلى الكتاب المقدس. فتوينبي انطلق في دراسته للتاريخ شأنه شأن أوغسطين واشفيتسر من مقدمات دينية وكذلك الحال بالنسبة لفريدمان لكن الفارق الأساسي بين فريدمان واشفيتسر وتوينبي هو أن اشفيتسر وتوينبي قد انطلقا من المسيحية، فاعتنق اشفيتسر نظرة كونية أخلاقية تعزز الفعل الإنساني الحر في التاريخ وتؤكد العالم والحياة، بينما توينبي قد اعتنق نظرية دورية في التاريخ، أما فريدمان فقد انطلق من التوراة [العهد القديم] واعتنق نظرية غائية.

إن اشفيتسر لم يكن سوى مفكراً لاهوتياً يرى في المسيحية الخلاص من كل الشرور والآثام التي تعانيها البشرية، وإن إصلاح أحوال العالم لا يتم إلا بالعودة إلى الأخلاق المسيحية الحقة، إنه يشيد تصوره للحياة الخيرة السعيدة على أساس التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاث وهي الدين والأخلاق والحضارة.

والأخلاق لكي تكون إيجابية وفعالة حقاً، فلابد وأن تبني نظرتها الكونية على أساس الدين، فهو تبعاً لاشفيتسر المعين الحقيقي الذي لا ينضب أبداً، والحضارة لكي تتقدم وترتقي وتتطهر نهائياً من الشرور وألوان الشقاء فينبغي أن ترتد إلى الأخلاق. إن اشفيتسر يسعى إلى إقامة مدينة الله على الأرض، شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة اللاهوتيين، ووجهة نظر اشفيتسر هذه هي ذاتها وجهة نظر أوغسطين ولا تختلف عنها كثيراً، فالتقدم عند هذا الأخير وغيره من المفكرين المسيحيين لم يكن سوى الحجيج إلى مدينة الله، والتحرر من شرور مدينة الأرض، سالتي يسودها الطموح والكبرياء الفارغ ـ والمنفعة وقضاء المآرب بعكس مدينة الله التي تتميز بالتضحية بالذات، والطاعة والتواضع. فمدينة الله عند أوغسطين تسعى إلى إعادة توطين الروحيات، فهي أبدية خالدة لا تعترف بغير محبة الله إلى حد بغض

النفس.[408] ومبدأ احترام الحياة عند اشفيتسر هو انعكاس للنظرة المسيحية عند أوغسطين فيقول اشفيتسر في هذا الصدد " إن أخلاق احترام الحياة هي أخلاق المسيح".[409] من هنا تصبح الأخلاق المسيحية هي العامل الأساسي في قيام الحضارات عند اشفيتسر.

أما بالنسبة لتوينبي فإننا نجد أن الدراسة العلمية الواعية، والقراءة المتأنية العميقة لمؤلفه الضخم "دراسة التاريخ" تكشف بكل وضوح عن العرض الرائع الذي قدمه توينبي في هذا المؤلف، وما يزيد من إعجابنا به هو التزامه بالموضوعية والحياد إلى حد أنه يدهش القارئ لما فيه من جاذبية وسحر لم يتوفرا لمؤرخ قبله إلا نادراً، لكن الأهم من كل هذا هو أن علامات إيمانه المسيحي تبدو واضحة جلية، فهدف دراسته للتاريخ هو خدمة الدين في المقام الأول.

أما فريدمان فإنه أيضاً قد أرجع كل الظواهر التي تحدث في العالم إلى قصتين موغلتين في القدم وهما قصة قابيل وهابيل وقصة بناء برج بابل. فقصة قابيل وهابيل تمثل الصراع الطاحن بين الهوية الثقافية وهي التي رمز إليها فريدمان بشجرة الزيتون وبين التنمية الاقتصادية وهي التي رمز لها بالسيارة ليكساس. ويعتبر فريدمان أن برج بابل هو النسخة الأصلية من الإنترنت. إن فريدمان يجد في الكتاب المقدس تفسيراً واضحاً لما يقع في العالم. فقصة قابيل وهابيل وقصة بناء برج بابل تتكاملان تماماً. ففريدمان يرى لصراع اليوم بين الهوية والتنمية الاقتصادية نهاية لا تتحقق إلا عندما تسود العولمة العالم.

([408]) Lowith Karl – **Meaning in History** [chicage, Press 1949] P : 71.
([409]) Schweitzer – **Pilgrimage to humanity** – Translated by Walter E. stuermann, university of Tulsa wisdom Library. P : 87.

الحضارة المركزية بين دعاة الاضمحلال ونهاية الجدل

لقد خلص توينبي من البحث في إحدى وعشرين حضارة متشابهة ومتماثلة إلى انحيازه للحضارة اليونانية الرومانية. وتوينبي شأنه شأن هيجل، فهيجل قد انحاز إلى العالم الجرماني واعتبر أن الحرية والمساواة قد تحققتا في العالم الجرماني بفضل المسيحية. والواقع أن توينبى بوصفه مسيحي فإنه كان لابد وأن يعتبر أن المسيحية حادثة جديدة وعظيمة من نوعها في تاريخ البشر. واعتبر أن الديمقراطية والعلم وهما السمة الأساسية والمميزة لحضارة الغرب الزمنية حادثتان لا معنى لهما. وقد تميز بهما من قبل العالم اليوناني الروماني.[410]

أما بول كيندي فكان أكثر موضوعية من توينبي فلم يتحيز لأمة أو إمبراطورية بعينها، والدليل على ذلك هجومه على فكرة الأحادية التي أصابت الكثير من المفكرين والفلاسفة على مدى الخمسة قرون الماضية منذ 1500م والنقطة التي نود الإشارة إليها الآن وهي أن بول كيندي يسعى إلى تبديد أحلام وأوهام الافتتان التي سادت طوال عصور التاريخ إبان تقدم الإمبراطوريات العظمى، فاقتبس من فردريش ناومان عبارته القائلة "الجيش الألماني هو الذي حقق ذلك الجيش والأسطول والأموال والنفوذ... ولا تكون المعدات الحديثة العملاقة للقوة ممكنة إلا عندما يشعر شعب نشيط برحيق الربيع يجري في أوصاله".[411] وتبعاً لموقف كيندي فإن نمو الإمبراطوريات العالمية وتحللها يكشف عن فساد هذه الأوهام وبطلانها، فمعدلات النمو المتفاوتة في الإنتاج هي التي ترفع أمماً وتهبط أخرى.

([410]) Lowith Karl – **Meaning in History** P :14.

([411]) Kennedy Baul – **The Rise and Fall Of great Powers** P : 271.

ـ بول كيندي ـــ **القوى العظمى** ص : 298 .

وثمة طائفة من الآراء التـي تعبـر عـن أوهـام الافتتـان ذكرهـا بول كيندي لبيان أن الأمم في حـال رفعتهـا ووصـولها إلـى القمـة تجـر معها الكثير من أوهام الافتتان وقد صاغها بول كيندي في عبارة يقـول فيها "ولا غرو[*] أن رحب الدعاة من أمثال نومان وجماعـات الضـغط التوسعية مثل "عصبة الوحدة الألمانية" و "عصبة البحرية الألمانيـة" بنهضة النفوذ الألماني في أوربا وعبر البحار، وفي عصر "الاستعمار الجديـد" هـذا كانـت أمثـال هـذه الـدعاوي تسـمع فـي عـدد مـن القـوى الكبرى، فيقول جلبرت مواري في عام 1900 أن كل دولة تبدو وكأنها تقول : "نحن زهرة الأمم... ولنا الحق في أن نحكم الجميع"، ويبـدو أن الصفوة الألمانية الحاكمة بعد 1895 كانت مقتنعة بالحاجـة إلـى توسـع

(*) "THAT Publicists such as Numann and, even more, such rabidly expansionist pressure groups as the pan-Ceriman League and the German Navy League should have welcomed and urged the rise of German influence in Europe and overseas is hardly surprising. In this age of the ' new imperialism ', similar calls could be heard in every other Great Power; as Gilbert Murray wickedly observed in 1900, each country seemed to be asserting, 'We are the pick and flower of nation… above all things qualified for governing others.' It was perhaps more significant that the German ruling elite after 1895 also seemed convinced of the need for large-scale territorial expansion when the time was ripe, with Admiral Tirpitz arguing that Germany's industrialization and overseas conquests were 'as irresistible as a natural law '; with the chancellor Bulow declaring, 'The question is not whether we want to colonize or not, but that we must colonize, whether we want it or not'; AND WITH Kiser Wilhelm himself airily announcing that Germany 'had great tasks to accomplish outside the narrow boundaries of old Europe' although he also envisaged it exercising a sort of 'Napoleonic supremacy', in a 'saturated' power, keen to preserve the status quo in Europe and unenthused [despite the colonial bids of 1884-5] about territories overseas. Even here it may be unwise to exaggerate the particularly aggressive nature of this German 'ideological consensus' for expansion; statesmen in France and Russia, Britain and Japan, the United States and Italy were also announcing their country's manifest destiny, although perhaps in a less deterministic and frenetic tone".

إقليمي كبير عندما يحين الوقت، فأعلن الأدميرال تيربيتز أن التصنيع الألماني وغزو أعالي البحار "يعد أمراً محتوماً وكأنه أحد قوانين الطبيعة"، وأعلن بولو رئيس الوزراء الألماني قائلاً :"المسألة ليست أننا نريد أو لا نريد، أن نمارس الاستعمارية، بل يجب أن نستعمر، سواء أردنا أو لم نرد"، وصرح القيصر فيلهلم نفسه بأن ألمانيا "لديها مهام جليلة تقوم بها خارج الحدود الضيقة لأوربا القديمة" ولو أنه أيضاً تخيلها تمارس نوعاً من التفوق النابليوني، السلمي على القارة، وكانت كل هذه التصريحات بمثابة تغير تام في اللهجة عن إصرار بسمارك المتكرر على أن ألمانيا تعد قوة "مشبعة" تتوق إلى الحفاظ على الواقع الأوربي ولا تتحمس إلى حيازة أراض عبر البحار، ولكن ربما لم يكن من الحكمة المبالغة في الطبيعة العدوانية لهذا "الإجماع الأيديولوجي" الألماني على التوسع، فقد كان الساسة في كل من فرنسا وروسيا وبريطانيا واليابان والولايات المتحدة وإيطاليا يعلنون قدر بلادهم في ذلك ولو بلهجة أقل حدة".[412] يريد بول كيندي إبراز أن الأمم في عصور رفعتها وتقدمها يصيبها هوس الخلود، فالعلاقة المنتظمة بين الاقتصاد والإستراتيجية هي التي تتحكم في مصائر الأمم، فعمليات قيام واضمحلال القوى العظمى تكمن في قوة أو ضعف هذا التفاعل. وهذه العملية التي حللها بول كيندي تكشف بكل وضوح عن موضوعيته وحياده وعدم انزلاقه إلى النظرة الأحادية للتاريخ.

وفي نهاية كتابه "صعود وسقوط القوى العظمى" يؤكد بول كيندي على أنه ثمة عقبات تواجه القوى العظمى في عالم اليوم. وهي أن كلاً من القوى الكبرى في عالم اليوم ـ الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي والصين واليابان والمجموعة الأوربية ـ لا تزال تقاتل المآزق الأزلية للصعود إلى القمة ثم الانهيار، وتكافح تغير خطي النمو الإنتاجي والابتكار التقني والتكاليف الخرافية للأسلحة والتحولات في

([412]) **Ibid** PP : 271 – 272. ـــ **الترجمة** ص : 298.

موازين القوة، وهذه ليست تطورات يمكن السيطرة عليها من جانب دولة واحدة.[413] فعملية صعود وسقوط القوى الكبرى اليوم تشغل هذه القوى الخمس وتسعى كل منها إلى الإفلات من هذا المصير المحتوم، فالقوى الكبرى التي ظهرت على مسرح التاريخ على مدى الخمسة قرون الماضية والقوى الكبرى في عالم اليوم تتعرض كلها لعملية دورية حتمية، فاضمحلالها كلها أمر حتمي . إذن ليس ثمة نهاية مطلقة لأمة ما أو دولة ما طالما أن هناك عملية اقتصادية عسكرية تعمل عملها داخل التاريخ.

ويختلف موقف صامويل هنتنجتون عن موقف كيندي فبدلاً من أن يعتمد على العامل الاقتصادي كما هو الحال عند كيندي أكد بأن الثقافة والهويات الثقافية المتجذرة في أعماق الماضي هي أساس الصراعات والحروب بين الحضارات في عالمنا، ففي كتابه الذي أحدث ضجة هائلة في أنحاء العالم والذي سماه صدام الحضارات ذكر هنتنجتون أنه في أثناء الحرب الباردة انقسم العالم إلى عالم أول، وعالم ثانٍ وعالم ثالث. وتلك التقسيمات لم تعد لها وجود. إنه ذات مغذى أكثر بكثير الآن في جمع الأقطار لا من ناحية نظمها السياسية والاقتصادية أو من ناحية مستوى تطورها الاقتصادي وإنما بالأحرى من ناحية ثقافتها وحضارتها.[414] فالنظم السياسية أو الاقتصادية ومستوى النمو الاقتصادي كل هذه الأمور لا تمثل شيئاً في نظر هنتنجتون ولكن الأمر المهم في الصراعات الحضارية إنما يكمن في العامل الثقافي والحضاري، بهذه الكلمات تختلف وجهة نظر هنتنجتون عن بول كيندي ولكنهما يتفقان كما هو معروف في اعتمادهما على الماضي للتنبؤ بالمستقبل.

([413]) **Ibid** P : 698. **ــ الترجمة** ص : 727.

([414]) Mansbach Richard W . – Global Politics in a Changing World , A Reader Third P : 382.

والحضارة عند هنتنجتون هي كيان ثقافي. قرى، مناطق، جماعات عرقية، قوميات، جماعات دينية، كل منها لها ثقافات متميزة بمستويات مختلفة من عدم التجانس الثقافي.... فالمجتمعات الأوربية... ستشترك في تلك الملامح الثقافية التي تميزها عن المجتمعات العربية أو الصينية. والعرب، والصينيون والأوربيون، على أية حال، ليسوا جزءاً من أي كيان ثقافي. فهم يشكلون حضارات. والحضارة هكذا هي أعلى تجمع ثقافي من الناس والمستوى الأوسع من هوية الناس الثقافية تفتقر لما يميز الجنس البشري عن الأنواع الأخرى. فإنها تعرف بكل من العناصر الموضوعية المشتركة كاللغة، التاريخ، الدين، عادات ومؤسسات، وبالتطابق الشخصي الذاتي للناس. والناس لها مستويات من الهوية.[415] وما يحدث اليوم في العالم من صراعات بين الحضارات وما يحدث من حروب ومعارك إنما يرتد إلى العامل الثقافي. فهنتنجتون شأنه شأن بول كيندي يركز على الماضي لكي يتنبأ بالمستقبل، والفارق بينهما هو أن بول كيندي اقتصر في دراسته للماضي على التاريخ الحديث بينما ركز هنتنجتون على الجذور الثقافية العميقة الموغلة في الماضي.

إن هوية الحضارة ستكون مهمة على نحو متزايد في المستقبل، والعالم سيتشكل على نطاق واسع من خلال التفاعلات بين سبع أو ثمان حضارات رئيسية. فهذه تشمل الحضارات الغربية الكونفوشية، اليابانية، الإسلامية، الهندوسية، الأرثوذكسية السلافيكية، أمريكا اللاتينية ومن المحتمل الحضارة الإفريقية. وأكثر الصراعات أهمية في المستقبل ستحدث على خطوط التقسيم الثقافي التي تفصل هذه الحضارات الواحدة منها عن الأخرى.[416] فالعوامل الثقافية عند هنتنجتون هي التي ستحدث الصراعات في المستقبل، وعنده أيضاً أن العالم سيتشكل من خلال التفاعل بين سبع أو ثمان حضارات. وبالنظر

([415]) **Ibid** P : 382 .
([416]) **Ibid** P : 383 .

إلى بول كيندي فإن مصير القوى العظمى المتنافسة يتوقف على التفاعل بين الاقتصاد والقوة العسكرية، إن هذا العامل هو أساس الحروب الاستعمارية على مدى التاريخ الحديث.

ويرى هنتنجتون أن الغرب الآن في قمة غير عادية من القوة فيما يختص بالحضارات الأخرى وقد اختفى خصمه من القوى العظمى من الخريطة. والنزاع العسكري بين الدول الغربية مستحيل، والقوة العسكرية الغربية لا نظير لها. وبخلاف اليابان، فإن الغرب لا يواجه تحدياً اقتصادياً. إنه يسيطر على مؤسسات سياسية وأمنية دولية.(417) فالقضية التي يدافع عنها هنتنجتون ويوليها اهتماماً شديداً هي أن صراعات اليوم في أساسها صراعات الماضي وستكون صراعات المستقبل، إنها ترجع إلى التعددية الثقافية، لكن هنتجتون يركز على البعد المركزي الأوربي والأمريكي وهذه هي نظرة أحادية للتاريخ، أما بول كيندي فإنه يركز منذ البداية على قيام وانهيار الإمبراطوريات أو القوى العظمى، وهو في علاجه لهذه العملية لا ينظر إلى حضارة ما أو أمة ما على أنها هي مركز التاريخ العالمي إلى الأبد وهذه نظرة موضوعية غير متحيزة لم تتوافر لهنتنجتون من بعده.

ومن جهة فوكوياما وهو معاصر لبول كيندي فإنه يسجل إعجابه بنظرية هيجل في التاريخ لأنها تتسم بطابعها المسيحي، لكن اشبنجلر وتوينبي في نظره قد خرجا عن هذه التقاليد التي بدأها المؤرخون المسيحيون. فقد رأى فوكوياما شأنه شأن هيجل وماركس وحدة في تاريخ البشرية واتجاهاً صوب غاية محددة.(418) لقد امتدح فوكوياما نظرية هيجل وأشاد بها لترويجها لجملة أفكار عدة وهي أولاً: اهتمامه بأن تكون نظريته في التاريخ مسيحية في جوهرها. وثانياً: اهتمامه

---

(417) **Ibid** P : 389 .

418) فرنسيس فوكوياما . **نهاية التاريخ وخاتم** البشر . ترجمة حسين أحمد أمين ص: 75.

بالحرية وثالثاً: اهتمامه بالغائية في التاريخ. بينما شبنجلر وتوينبي وغيرهما من دعاة نظرية الاضمحلال فقد خرجوا عن التقاليد التي بدأها المؤرخون المسيحيون.

إن نهاية التاريخ عند فوكوياما وهي نزعة أحادية غائية، تحوي في داخلها عناصر من أفلاطون وهيجل بالإضافة إلى نزعته البرجماتية. فذكر أن أفلاطون قد تكلم في جمهوريته عن أن للروح ثلاث قوى وهي: الشهوة، والعقل وما يسميه الثيموس أي "الهمة والشجاعة" أو "القوة الغضبية".(419) وعلى أساس قوى الروح الثلاث هذه وضع فوكوياما نظرية في التاريخ تؤكد على الغائية في التاريخ. ويوضح فوكوياما هذه العملية التي تتحكم في التاريخ بقوله: "إن الرغبة والعقل يكفيان معا لتفسير عملية التصنيع وتفسير جوانب كثيرة من الحياة الاقتصادية بوجه أعم. غير أنهما لا يستطيعان أن يفسرا النضال من أجل الديمقراطية الليبرالية الناشئ عن الثيموس، أو ذلك الجانب من الروح الذي يتطلب الاعتراف والتقدير".(420) ففوكوياما إذن قد وجد الفكرة عند أفلاطون وهي تحليله لقوى النفس الثلاث وحاول أن يجد لها مدلولاً عملياً، وهذه هي البرجماتية إذ الفكرة عند البرجماتيين لا تكون صحيحة إلا بقدر مطابقتها للواقع. وقد كان هيجلياً حين وضع نهاية للتاريخ تأتي على غرار شيخوخة التاريخ عند هيجل.

والنقطة التي ينبغي التركيز عليها هي أن فوكوياما جعل التاريخ يتحرك حول أمريكا، فهي في نظره المركز الأساسي الذي يتحرك تاريخ العالم كله حولها، وقد مضى فريدمان في نفس الطريق الذي التزمه فوكوياما، تجسد هذه الأفكار روح المفكرين الأمريكيين المعاصرين المتحيزة واعتبار أن التاريخ الكوني يتحرك حول أمريكا،

---

419) **المرجع السابق** ص : 12 – 13.

420) **المرجع السابق** ص : 14.

فأمريكا في نظرهم هي المركز الكوني في مجالي السياسة والاقتصاد.[421]

ونتيجة هذا كله أن هيجل كان له تأثير واسع المدى على الكثيرين من المفكرين الأوربيين والأمريكيين، فالتاريخ الغائي عند هيجل هو تاريخ الحاضر، والحرية هي محور التاريخ كله، والغائية عنده تكمن في التحقق الفعلي للحرية، فالحرية هي أساس التاريخ وغايته، في إطار هذه النظرة نبتت الأفكار الأمريكية المعاصرة، فتصور فريدمان أن السوق الرأسمالية الحرة هي نهاية الحوار التاريخي، وأن الصراع بين الهوية الثقافية والتنمية الاقتصادية سيتلاشى تماماً عندما تسود الرأسمالية العالم بأسره، فالغائية التاريخية عند فريدمان شأنها شأن الغائية التاريخية عند هيجل تنتهي في الحاضر ولا تنتهي إلى أوضاع مثالية في المستقبل. وتلك هي أيضاً نظرة أحادية إلى التاريخ.

تعقيب

توجد سمة مشتركة بين نظرية الاضمحلال والنظرية الغائية وهي الحتمية. فتوينبي وكيندي وهما من أشهر دعاة نظرية الاضمحلال في القرن العشرين يعتنقان نظرية حتمية تقرر أن الحضارات أو الأمم تخضع لعملية دورية من القيام والاضمحلال، وفوكوياما وفريدمان يعتنقان نظرية غائية تقرر أن التاريخ يتجه صوب غاية محددة، والحتمية التي تتسم بها أحداث التاريخ على هذا تلغى تماماً دور الإنسان في التاريخ، ومن ثم لم يعد للفعل الإنساني أي

([421]) Friedman Thomas L. **The Lexus and The Olive Tree** PP : 474 , 475.
ـ توماس فريدمان ـ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون ـ محاولة لفهم العولمة** ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم ص :582 ـ 583.

قيمة، وذلك لأن كل شيء في العالم يخضع للقوانين أو لمخطط سام يفرض على الأحداث، أي لا يكون للفعل الإنساني أي معنى.

إن دراسة توينبي وكيندي للتاريخ قد كشفت لهما عن وجود علاقات منتظمة في التاريخ بمقتضاها تقوم الحضارات أو الإمبراطوريات وتضمحل، وتلك هي علامة بارزة على أثر الحتمية عندهما وهيمنتها على أحداث التاريخ بأسرها، وفي إطار هذه التفسيرات الحتمية للتاريخ لم يعد للفكر الحر دوراً يقوم به في التاريخ، بل يصبح الفكر تابعاً لهذه العمليات المنتظمة.

ودعاة فكرة الاضمحلال لا ينظرون إلى التاريخ على أنه غائي وإنما ينظرون إليه كما هو معروف على أنه يخضع لقوانين ثابتة ومحددة شأنها في ذلك شأن قوانين الطبيعة. والحضارات التي يتألف منها التاريخ تخضع لهذه القوانين ومن ثم لا وجود لحضارة أو إمبراطورية عظمى كتب لها الخلود، فإن مثل هذه الحضارة أو الإمبراطورية لم توجد ولن توجد في المستقبل في نظر هؤلاء، وتلك هي النقطة الأساسية التي أثارت عليهم انتقادات فوكوياما وفريدمان وغيرهما.

لقد كان للمنهج الجدلي عند هيجل أثر بعيد المدى في تشكيل كبريات نظريات التاريخ بصفة عامة وفي القرن العشرين بصفة خاصة، فشيخوخة التاريخ أو نهايته وهي أيضاً نهاية العملية الجدلية في التاريخ كان لها صدى قوي عند فوكوياما فريدمان، والحرية هي الركيزة الأساسية التي شيد عليها هيجل وفوكوياما وفريدمان تصوراتهم التاريخية، فثمة ارتباط وثيق بين حتمية تحقيق الحرية وبين الغائية.

إن النظرة الحتمية تقودنا بالضرورة إلى النظر في الاتجاه اللاحتمي، وهو الاتجاه الذي يؤكد على دور الإنسان في التاريخ،

ويتخذ هذا الاتجاه أشكالاً عديدة منها التفسيرات الروحية والوجودية والأخلاقية إلى أخر ما هنالك من تفسيرات تلغي الحتمية وتنحاز إلى الحرية. ولعل اشفيتسر أحد هؤلاء الذين ردوا قيام وانهيار الحضارات إلى عامل الأخلاق، إنه اعتنق الجدل الهيجلي في التاريخ على نحو يختلف عن غيره من دعاة الغائية. ومن ثم فاشفيتسر يعلي من قيمة الإنسان وقدره، وقدرته أيضاً على تشكيل أحداث التاريخ. إن الفكر وفقاً لهذا الموقف هو الذي يوجه التاريخ إذ يرى أن التاريخ خاضع للإنسان وفيه يبدأ وينتهي.

والتحليل الدقيق لنظرية الاضمحلال والنظرية الغائية يكشف عن وجود عناصر دينية وفلسفية واقتصادية. وبالنظر إلى نظريتي توينبي وفريدمان نجد أنهما تنطلقان من اعتبارات دينية وذلك على الرغم مما بينهما من اختلافات واضحة. فهدف توينبي النهائي هو الدين، فهناك صلة قوية بين نظريته في التاريخ ونزعته المسيحية. وفريدمان هو الآخر يقرر أن التاريخ يتحرك نحو نهاية محددة، ونظريته الغائية هذه تضرب بجذورها في نزعته الدينية، فإذا كنا نضع نظرية توينبي ونظرية فريدمان جنباً إلى جنب من حيث أنهما تنطلقان من اعتبارات دينية فإنه يمكننا أن نضع نظرية فوكوياما في مقابل نظرية كيندي، فهذا الأخير لا يعترف بوجود أمة أو إمبراطورية مركزية يتحرك التاريخ كله حولها. بينما ينظر فوكوياما إلى التاريخ على أنه يتجه نحو المجتمع الأمريكي، ويتابعه في ذلك أيضاً فريدمان.

إن عمليات قيام واضمحلال الإمبراطوريات العالمية كما وصفها كيندي تكشف عن فساد النزعة الأحادية وبطلانها. فمعدلات النمو المتفاوتة في الإنتاج هي وحدها التي ترفع أمماً وتهبط أخرى، من هنا تأتي موضوعية كيندي وحياده التام، فليست ثمة نهاية مطلقة لأمة ما أو دولة ما طالما أن هناك عملية اقتصادية عسكرية تعمل عملها داخل التاريخ.

ملاحظات نهائية

أولاً: إن دعاة الحتمية في التاريخ على اختلاف طوائفهم متفقون جميعاً على أن ترتيب الحوادث التاريخية تخضع لنظام ثابت، ولكنهم يختلفون بعد ذلك حول طبيعة هذا النظام وفي حين رأى ابن خلدون وفيكو وشبنجلر وتوينبي وبول كيندي أن التاريخ يتحرك وفق عملية دورية وفي حين رأى أوغسطسن وبوسويه أن التاريخ يخضع لعناية إلهية فإن هيجل وماركس وفوكوياما وفريدمان يعتقدون أن التاريخ غائي. ودعاة الحتمية يشتركون فيما بينهم في إيمانهم بالدين، ومن ثم اتسمت نظرياتهم بأنها دينية، فابن خلدون وأوغسطين وبوسويه آمنوا بوجود عناية إلهية تحكم حركة التاريخ البشري وتتحكم في قوانينه، فقد تكلم ابن خلدون عن قوانين حتمية صارمة، واتسم التاريخ عند أوغسطين بالحتمية الدينية والتغير وعدم التكرار، وقد تبعه في ذلك بوسويه.

واتسمت كذلك نظرية هيجل وتوينبي وفوكوياما وفريدمان أيضاً بأنها دينية، فأعلن هيجل أن الحرية والمساواة بمعناها الحقيقي لم تتحققا إلا في الأمة الألمانية بفضل المسيحية. ونظرية التحدي والاستجابة عند توينبي تعبر عن مسيحيته. ونظرية فريدمان هي أيضاً مستوحاة من قصص العهد القديم.

ثانياً: بمقتضى الحتمية كل الأمم تخضع لعملية منتظمة من الصعود والهبوط، فالعصبية عند ابن خلدون هي المحرك الأساسي للتاريخ، وعند جان جاك روسو توجد علاقة منتظمة بين تقدم العلوم والفنون وانهيار الأخلاق والعكس، وعلى أساس هذه العلاقة يتحرك التاريخ. وعند توينبي يتحرك التاريخ في عملية منتظمة من التحدي والاستجابة. وعند بول كيندي توجد علاقة منتظمة بين الاقتصاد والقوة العسكرية.

وبمقتضى الحتمية الغائية لابد أن ينتهي التاريخ إلى غاية محددة، فتاريخ العالم عند هيجل هو تاريخ روحي منظم تسير أحداثه كلها بمقتضى منطق جدلي ثلاثي الحدود. وأن قوى النفس الثلاث عند أفلاطون في نظر فوكوياما هي نقطة الانطلاق في تفسير غائية التاريخ. وأن فريدمان هو أيضاً ارتد إلى الفكر القديم، حيث عاد إلى ثيوسيديس في نظريته عن الغرائز الطبيعية المرتبطة بظاهرة الحروب. وفي نظر فريدمان كما هو الحال عند فوكوياما أن الولايات المتحدة الأمريكية هي محور التاريخ ومركزه وغايته أيضاً.

ثالثاً: إن تاريخ فلسفة التاريخ وما يتضمنه من نظريات حتمية ولا حتمية ينطلق في أساسه من مقدمات لاهوتية، وأفكار فلسفية مسبقة، وأفكار سياسية واقتصادية، وكل هذه الاعتبارات لا تعبر في حقيقتها عن حركة التاريخ، فالتاريخ لا يعبر صراحة عن هذه الاعتبارات، فكل نظرية تحاول أن تفسر التاريخ استناداً إلى فكرة تؤمن بها وتعتقد بأن التاريخ يتحرك وفقاً لها. ويكشف لنا تاريخ هذه النظريات منذ أقدم عصورها عن ذلك ويمكن ملاحظة هذا على النحو الآتي:

أ- اعتقد اليونانيون القدماء أن أحداث التاريخ تسير وفق عملية دورية منتظمة لا تتوقف على الإطلاق. وفي العالم الإسلامي المسيحي انطلق الفكر التاريخي يفسر حركة التاريخ وفق العناية الإلهية وهذا ما أقره ابن خلدون وأوغسطين وبوسويه، وتبعاً لهؤلاء توجد عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة، فوجدها ابن خلدون في الانتقال المستمر من البداوة إلى التحضر وانتهاءً بالهرم بفعل عاملين متحدين هما الدين والعصبية في إطار عملية دورية تنتهي باليوم الأخر. ووجدها أوغسطين وبوسويه في أحداث فردية لا تتكرر وتنتهي أيضاً باليوم الأخر.

ب ـ وانتهت نظرية روسو في التاريخ إلى فكرة محورية يدور حولها التاريخ وهي التراجع أو الارتداد أو ما يمكن أن نطلق عليه أيضاً النكوص، فالفكرة الأساسية التي تناولها روسو واهتم بها اهتماماً شديداً هي العودة إلى حالة الطبيعة، إنها الفكرة التي أسس عليها قانون التاريخ .

إن كل الحضارات التي وجدها روسو في مجرى تاريخ العالم وخضعت في نظره لظروف مماثلة لا تمثل دليلاً قوياً أو برهاناً قاطعاً على وجود علاقة منتظمة بين فساد الأخلاق أو رفعتها وبين تقدم العلوم والفنون أو انحلالها. والحق أنه من غير المقبول محاولة تفسير التاريخ وفقاً لقانون عام يتحكم فيه وفي حركته. إن الافتراضات التي تضمنتها نظرية روسو ليس لها ما يبررها تاريخياً. فروسو لم يزد عن كونه يوتوبياً عاطفياً.

وفلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر وهي الرومانتيكية والنزعة التاريخية قد انساقتا وراء نظرية روسو فطالبت الرومانتيكية بالعودة إلى الماضي والتعاطف معه، فقد ألقت الرومانتيكية الضوء على جوانب لا عقلية في التاريخ متأثرة بروسو، وطالبت بالعودة إلى الماضي، ومن ثم اختلفت نظرتها إلى التاريخ عن نظرة فلسفات عصر التنوير. أما النزعة التاريخية فإنها تقوم على التعاطف مع الماضي كما هو الحال عند الرومانتيكيين، لكن هردر يهاجم الرومانتكية في مبالغتها في تقدير أهمية العواطف، كما أنه يهاجم فلسفات عصر التنوير.

ج ـ ونظرية هيجل في التاريخ كغيرها تبدأ من مقدمات لاهوتية وفلسفية، فالجدل في التاريخ ليس إلا فكرة وهمية نسجها هيجل من وحي خياله، فإذا أمكن تطبيق الجدل على جانب من التاريخ فإنه قد لا يكون مطبقاُ تطبيقاً كاملاً في جانب آخر. فلو كان الجدل دقيقاً ومكتملاً لاستوعب في جوفه جميع أمم الأرض دون استثناء، لكن الواقع في

حالة هيجل غير ذلك. إن هيجل صمم الجدل وحدد حركته في التاريخ لكي يجد لنزعته جذوراً تاريخية.

أما البعد الديني عند هيجل في التاريخ فإنه يسيرعلى غرار النظرية الأوغسطينية في مضمونها والفارق أنه عقلاني، ويشترك هيجل مع أوغسطين في البدء من عوامل لا شخصية تعلو على التاريخ وتسيطر عليه. والنقطة الثانية هي أن دولة بروسيا كما صورها هيجل هي ذاتها مدينة الله عند أوغسطين، فبدلاً من وجود مدينة سماوية تحقق السعادة للأخيار فإن دولة بروسيا هي مدينة البشر تتحقق فيها الحرية والمساواة بفضل المسيحية، فهيجل هو ذاته أوغسطين العقلاني في العصر الحديث. والنقطة الأخيرة أن الروح التي تسود تاريخ العالم وتسيطر عليه في نظر هيجل هي ذاتها روح قومية وهذا واضح من تأكيده أنها قد اختارت الأمة الجرمانية وفضلتها على غيرها من الأمم، إنها فكرة شبيهة بفكرة الشعب المختار.

د ـ وتوينبي استند في دراسته للتاريخ إلى مقدمات دينية أيضاً، فنظرية التحدي والاستجابة وهي جوهر دراسة التاريخ عنده ليست إلا انعكاس لموقفه الديني. فنظرية التحدي التي تولد الحضارة بموجبها تتصل بنزعته الدينية. إذ التاريخ بما ينطوي عليه من تحديات وصعوبات وصراعات دامية قد أوحى لتوينبي بحقيقة دينية أن العالم ملئ بالشرور والآثام وكافة المعوقات وأن على الإنسان إن يتغلب عليها ويقيم الحضارة. ومن ثم فقد بدأ توينبي من مقدمات دينية. فإذا كان توينبي وهو أحد دعاة الحتمية الدورية في التاريخ قد انطلق من مقدمات دينية فإن كيندي وهو أيضاً أحد دعاة الحتمية الدورية في التاريخ قد انطلق من دراسته للتاريخ الحديث من مقدمات وأفكار مسبقة تتمثل أولاً في العامل الاقتصادي الاستراتيجي وثانياً في العوامل النسبية الجغرافية والمالية. وثالثاً في العوامل اللامادية كالثقافة والايدولوجيا والدين وغيرها.

هـ ـ وأخيراً فإن الفكر الغائي في ميدان التاريخ وبخاصة عند فوكوياما وفريدمان يتضمن هو الآخر أبعاد دينية وفلسفية، فقد انطلق فوكوياما من أفكار فلسفية تعود بنا إلى قوى النفس عند أفلاطون من جهة والمنهج الجدلي عند هيجل من جهة أخرى.

وفريدمان تتحكم في فكره أيضاً مجموعة من المؤثرات منها المؤثرات الدينية والفلسفية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ففي ميدان الفلسفة تأثر بثيوسيديس ومونيتسكيو وهيجل ونورمان انجل، وفي ميدان الدين تأثر باليهودية حتى بدا وكأنه رجل دين يهودي، وتأثر في ميدان السياسة والاقتصاد والثقافة بمعاصريه صامويل هنتنجتون وفرنسيس فوكوياما.

رابعاً: إن الحتمية بكافة صورها في ميدان التاريخ لا تعبر تماماً عن حقيقة الأحداث التاريخية، والوقائع لا تبرر على الإطلاق الزعم بوجود حتمية في التاريخ تهيمن عليه وتتحكم فيه. والحق أنه من غير المقبول محاولة تفسير التاريخ وفقاً لقانون عام يتحكم فيه وفي حركته.

والحتمية التي تتسم بها أحداث التاريخ تلغي تماماً دور الإنسان في التاريخ، ومن ثم لم يعد للفعل الإنساني أي قيمة، وذلك لأن كل شيء في العالم يخضع للقوانين أو لمخطط سام يفرض على الأحداث، أي لا يكون للفعل الإنساني أي معنى. وفي إطار هذه التفسيرات الحتمية للتاريخ لم يعد للفكر الحر دوراً يقوم به ، بل يصبح الفكر تابعاً لهذه العمليات المنتظمة.

إن الاتجاه اللاحتمي هو الذي يؤكد على دور الإنسان في التاريخ، ويتخذ هذا الاتجاه أشكالاً عديدة منها التفسيرات الروحية والوجودية والأخلاقية وغيرها من تفسيرات تلغي الحتمية وتنحاز إلى الحرية. ولعل اشفيتسر أحد هؤلاء الذين ردوا قيام وانهيار الحضارات إلى عامل الأخلاق، ومن ثم فاشفيتسر يعلي من قيمة الإنسان وقدره

وقدرته أيضاً على تشكيل أحداث التاريخ. وأن الفكر وفقاً لهذا الموقف هو الذي يوجه التاريخ، إذ يرى أن التاريخ خاضع للإنسان وفيه يبدأ وينتهي.

خامساً: إن العوامل اللاشخصية لا تصنع تاريخاً ومن ثم لا وجود للحتمية التاريخية. والإنسان هو الذي يصنع التاريخ في الماضي والحاضر وما سيأتي في المستقبل. ومن ثم يتسم التاريخ باللاحتمية. والأمر الهام هو أن الإنسان أتى إلى الوجود وقد زود بخاصية تحقيق ذاته وارتقائها. وإذا نظرنا إلى الماضي فسنجد أن الإنسان هو الفاعل والصانع الحقيقي لتاريخه بفضل قدرته على تحسين ظروف حياته ومعيشته لكي يحقق ذاته في الحياة وأن يرتقي بها، هنا لا محل للقول بالحتمية أو الاعتقاد بوجود قوانين يخضع لها التاريخ كالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية.

إن أفكار البناء لا الهدم وأفكار التقدم لا التراجع وأفكار التحضر لا التدهور ترتد في أصولها إلى الذكاء البشري لا إلى قوانين حتمية كعمليات صعود وهبوط أو عمليات ميلاد وفناء. فالأفكار الإنسانية تعمل عملها في التاريخ، والماضي لا يعلمنا إلا ما حدث ولا يشكل الحاضر أو ينبئنا بما سيأتي في المستقبل، وإنما قدرة الإنسان على تشكيل الحاضر وفق احتياجاته، ومن وراء ذلك قدرته على الارتقاء بفكره وسعيه نحو بلوغ الكمال.

إن الأفعال الإنسانية التي حفظها التاريخ وسجلتها وثائقه تعبر في جوهرها عن أفكار حرة تكمن خلفها. فالفكرة تؤدي إلى فكرة أخرى أكثر إبداعاً من سابقتها وإذا كانت أقل كفاءة منها فهي فكرة بالية فاسدة تعوق التقدم في الحضارة، وكل عملية تحضر توجد وراءها فكرة تدفعها، وربما تتشابه الأفعال البشرية في فترة زمنية أو في فترات متفرقة ولكن لا يعني ذلك وجود عمليات دورية منتظمة كما يزعم دعاة النظرية الدورية، والفعل البشري هو انعكاس للفكر، وقوة

قدرة الإنسان على الارتقاء أو قابلية التحسن هي التي تعمل عملها في التاريخ من حيث أنها تثير الأفكار وتولد منها الأفعال.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

[1] ابن خلدون عبد الرحمن ـ المقدمة ـ الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ـ تحقيق الأستاذ حجر عاصي [منشورات دار مكتبة الهلال ـ بيروت 1986].

[2] اتين جلسون ـ روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ الطبعة الثانية [دار الثقافة للطباعة والنشر 1982].

[3] أجناتنكا أ . أ . ابن خلدون ترجمة ودراسة دكتور علاء حمروش ـ مركز اتحاد المحامين العرب للدراسات والبحوث [القاهرة1986].

[4] دكتور أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975].

[5] أرنست كاسيرر ـ الدولة والأسطورة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975].

[6] أرنولد توينبي ـ الحضارة في الميزان ـ ترجمة أمين محمود الشريف ـ الإدارة العامة للثقافة [بدون تاريخ].

[7] أرنولد توينبي ـ الفكر التاريخي عند الإغريق ـ مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية ـ ترجمة لمعي المطيعي [دار الشئون الثقافية العامة بغداد ـ دار النشر المغربية].

[8] آرثر هيرمان فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي ترجمة طلعت الشايب تقديم رمضان بسطاويسي [المجلس الأعلى للثقافة 2000].

[9] أسوالد اشبنغلر تدهور الحضارة الغربية ترجمة أحمد الشيباني ـ الجزء الأول[منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت 1964].

[10] دكتور إمام عبد الفتاح إمام – المنهج الجدلي عند هيجل [دار المعارف بمصر 1969].

[11] دكتور إمام عبد الفتاح إمام – مقالة بعنوان المنهج الجدلي عند هيجل – نشر ضمن جزء خاص عن الفكر العصري – هيجل – [دار الهلال 1968].

[12] جون كولي ـ التحالف ضد بابل ـ ترجمة ناصر عفيفي [مكتبة الشروق الدولية الطبعة الأولى 2006م].

[13] دكتور حسن حنفي ـ لسنج ـ تربية الجنس البشري ـ الطبعة الأولى [دار الثقافة الجديدة 1977].

[14] دكتور حسن حنفي ـ قضايا معاصرة 2 في الفكر الغربي المعاصر [دار التنوير للطباعة والنشر 1982].

[15] دكتور حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991].

[16] دكتور حسن عثمان – منهج البحث التاريخي – الطبعة الرابعة [دار المعارف 1964].

[17] رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث ـ ترجمة دكتور أحمد فخري ـ الجزء الأول [مكتبة الأنجلو المصرية 1958].

[18] ر.ج. كولنجوود ـ فكرة التاريخ ـ ترجمة محمد بكير خليل [مطبعة لجنة الترجمة والنشر 1968].

[19] روبرت لافون ـ جرامون ـ التاريخ ـ قضايا الساعة **[3]** ترجمة نادية القباني ومراجعة رضا إبراهيم [شركة ترادكسيم 1977].

[20] رودلف متس ـ الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا ـ مراجعة دكتور ذكي نجيب محمود ـ الجزء الأول [دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر والتوزيع ـ الإسكندرية] .

[21] دكتور زكريا إبراهيم ـ عبقريات فلسفية ـ هيجل أو المثالية المطلقة [دار مصر للطباعة 1970].

[22]دكتور زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ـ قصة الفلسفة الحديثة ـ الجزء الأول ـ الطبعة السادسة [لجنة التأليف والترجمة 1983].

[23] دكتورة زينب محمود الخضيري ـ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991].

[24] كريستيان دولا كامباني ـ الفلسفة السياسية اليوم ـأفكار ـ مجادلات ـ رهانات ـ ترجمة نبيل سعد [دار روتابرنت للطباعة ـ الطبعة الأولى2003 م].

[25] دكتور عبد الرحمن بدوي ـ اشبنجلر [وكالة المطبوعات ـ الكويت 1982م]

[26] دكتور عبد الرحمن بدوي ـ فلسفة العصور الوسطى ـ الطبعة الثالثة [سنة 1979].

[27] دكتور عبد الرحمن بدوى – فلسفة القانون والسياسة عند هيجل [المؤسسة العربية للدراسات والنشر – 1996].

[28] دكتور على سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي [دار المعرفة الجامعية 1999].
[29] دكتور علي عبد المعطي – الفكر السياسي الغربي [دار الجامعات المصرية – المكتبة العربية 1975].

[30] علي عبد الواحد وافي ـ الجزء الأول [دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ـ التنفيذ : الهيئة المصرية العامة للكتاب 2006].

[31] فرنسيس فوكوياما ـ نهاية التاريخ وخاتم البشر ـ ترجمة حسين أحمد أمين [مركز الأهرام للترجمة والنشر 1993].

[32] لستر ثارو ـ الصراع على القمة ـ مستقبل المنافسة الاقتصادية بين أمريكا واليابان ـ ترجمة أحمد فؤاد بلبع [المجلس الوطني للثقافة والآداب ـ الكويت 1995].

[33] دكتور محمد ثابت الفندي ــ مع الفيلسوف [دار المعرفة الجامعية 1987].

[34] دكتور محمود رجب ـ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ــ الطبعة الثانية [دار المعارف 1986].

[35] دكتور محمود زيدان ــ مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة [دار المعرفة الجامعية 1990].

[36] دكتور محمد عابد الجابري ـ فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي [دار الشئون الثقافية العامة بغداد ــ دار النشر المغربية طبعة بدون تاريخ] .

[37] دكتور مصطفي الشكعة ـ الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظريته [الطبعة الثالثة 1992] .

[38] دكتورة نازلي إسماعيل حسين ـ فلسفة القيم [مجموعة من البحوث نشرت في حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس 1958-1964] .

[39] نيقولا مكيافيللي ـ مطارحات مكيافيللي ـ تعريب خيري حماد، مقدمة بقلم ليسلي ووكر [منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت 1982].

[40] هارلان كليفلاند ـ ميلاد عالم جديد[فرصة متاحة عالمية] تقديم روبرت ماكنهارا ترجمة دكتور جمال علي زهران ـــ مراجعة أ. د. محمود إسماعيل محمد [المكتبة الأكاديمية 2000].

[41] هربرت ماركيوزـ العقل والثورة ـ هيجل النظرية الاجتماعية [ترجمة دكتور فؤاد زكريا – الهيئة العامة للكتاب 1979].

[42] و. هـ. وولش ـ مدخل لفلسفة التاريخ ـ ترجمة أحمد محمود حمدي ومراجعة محمد بكير خليل - [مؤسسة سجل العرب1962].

ثانياً: المراجع الإنجليزية

[1] Aiken Henry D. the Age of ideology, [the new American library – No d.].

ــ هنرى د. أيكن – عصر الأيدلوجية – ترجمة دكتور فؤاد زكريا – [مكتبة الانجلو المصرية 1963] .

[2] Augustine Of Hippo – City Of God, [Penguin Classics, 2004]. On Line Available From WWW. Books. Google. Com. accessed from March 2006.

[3] Ball Alan R. Modern Politics – and Government – Third Edition [Macmillan London and Basingstoke 1983].

[4] Barnes Harry Elmer – A History of Historical Writing – Second Revised Edition – Dover Publications, [New York 1963].

[5] Baumer Franklin L. Modern European Thought – Continuity and Change in Ideas 1600 – 1950 [Macmillan London 1977] PP: 16 – 17.

ــ باومر فرانكلين ــ الفكر الأوربي الحديث ــ ترجمة دكتور أحمد محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987].

[6] Beck Lewis White – Eighteenth Century philosophy- The Free press [collier Macmillan publishers London].

[7] Berlin Isaiah, four essye Liberty [Oxford University Press, London, 1969].

[8] Billington Ray, Living Philosophy, An Introduction to Moral Thought Routege, [London and New York,1988] .

[9] Burlatsky Fyodor – The Modern System And Politics [Progress Publishers1978].

[10] Bury J.B. The idea of progress, An inquiry into its origin and Growth, [Macmillan London 1920].

ـ بيورى ج. ب. فكرة التقدم ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [القاهرة 1982].

[11] Carr Hallett Edward – What is History [London Macmillan & CO LTD New York 1961].

ـ إدوارد كار ـ ما هو التاريخ ـ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ـ مراجعة علي أدهم [مؤسسة سجل العرب 1962].

[12] Cassirer Ernst – The Problem of Knowledge – Philosophy, Sicence, and History Since Hegel- Translated By William H. Woglom, M.D., and Charles W. Hendel [London, 1950].

ـ كاسيرر أرنست ـ في المعرفة التاريخية ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ [دار النهضة العربية]

[13] Copleston, S.J. Frederick – A History of Philosophy – Volume VII : Fichte to Nietzsche [New York 1965].

[14] D' Entreves Maurizio Passerin and Vogel Ursual – Public and Private – Legal, Political and Philosophical Perspectives [London and New York – 2000].

[15] Friedman Thomas L. Hot, Flat, and Crowded – Why we need A Green Revolution and how it can renew America – [Farrar, Straus and Giroux New York 2008] Available from www. Amazon Books. Com. [Accessed 15 th November 2009]

[16] Friedman Thomas L. The Lexus and The Olive Tree A Division of Random House, INC.[New York 2000].

ـ توماس فريدمان ـ السيارة ليكساس وشجرة الزيتون ـ محاولة لفهم العولمة ـ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم [الدار الدولية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـــ الطبعة الأولى 2000].

[17] Friedman Tomas L. – The World is Flat – A Briet History of the Twenty-first Century [Farrar, Straus and Giroux New York 2005] Available from. www. Amazon books. com. [Accessed 12 th. March 2009]

ـ توماس فريدمان ـ العالم مسطح ـ تاريخ موجز القرن الواحد والعشرين ـ ترجمة عمر الأيوبي بدار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان 2006].

[18] Friedrich Carl J. – The Philosophy Of Hegel [The Modern Library New York 1954].

[19] Gill Stephen , Mittelman James H . Innovation and Transformation in international Studies, [Cambridge University Press 2001] Available From WWW. Boos. Google. Com. [Accessed From March 2006].

[20]Goodwin Barbara – The Philosophy Of Utopia – Frank Cass [London Portlaqnd , OR – 2001].

[21] Hegel – The Philosophy of History – Translated – By J. Sibree – New York 1956.

- إن مقدمة فلسفة التاريخ هي ذاتها محاضرات في فلسفة التاريخ وقد نقل هذه المحاضرات إلى العربية دكتور إمام عبد الفتاح إمام.

[22] Homolka Walter and Friedlander Albert H. – The Gate to perfection – The Idea of peace in Jewish Thought [library of Congress, 1994].

[23] Jubien Michael – Contemporary Metaphysics An Introduction – Blackwell Publishers , 1970 .

[24] Kennedy Paul – Preparing for the twenty-first **century** [pandom house – New York 1993]**.**

ـ بول كيندي ـ الاستعداد للقرن الحادي والعشرين ـ ترجمة محمد عبد القادر غازي مسعود [دار الشروق للنشر والتوزيع 1993] ص : 19، 24.

[25] Kennedy Paul – The Rise and fall of the Great Powers – Economic Change and Military Conflict

from 1500 to 2000 [copyright 1988].

ـ بول كيندي ـ القوى العظمى ـ التغيرات الاقتصادية والصراع العسكري من 1500 إلى 2000ـ ترجمة دكتور عبد الوهاب علوب [دار سعاد الصباح 1993].

[26] Lowith Karl , Meaning in History Chicago [Press 1949].

[27] Machiavelli Nicola – The Prince – Translated with Notes by George Bull [Penguin Books 1999].
ـ نيكولا ميكافيللي ـ الأمير ـ دراسة في الفقه السياسي [فاروس للنشر والتوزيع].

[28] Magee Bryan – The Story Of Philosophy [A Dorling Kindersley Book – 2001].

[29] Mann Douglas and G. Elijah Dan – Philosophy New Introduction – Library of Congress 2004.

[30] Mansbach Richard W. – Global Politics in a Changing World, A Reader Third Edition – Houghton Mifflin Company Boston New York 2006.

[31] Mudimbe - boy M. Elisabeth – Beyond Dichotomies: Histories, Culture , and the Challenge Globalization – SUNY Press 2002 Available from books Google. Com [accessed 22 /12 / 2006].

[32] Porter Burton F. The Good Life – Collier Macmillan Publishers – [London 1980] .

ـ بورتر بيرتون ـ الحياة الكريمة ـ الجزء الأول والثاني ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.

[33] Priest Stephen – Jean Paul Sarter – Basic Writing [London and New York 2000].

[34] Roskin Michael G. ,Robert L. Cord , James A. Medeiros, Walter S. Jones, Political Science an Introduction Eighth Edition [Prentice Hall 2002].

[35] Russell Bertrand, New Hopes for a Changing World , [London1951]

ـ برتراند راسل ـ أمال جديدة في عالم متغير ـ ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعة علي أدهم ـ دار سعد مصر للنشر والطبع والإعلان "بدون تاريخ "

[36] Schweitzer – Civilization and Ethics, the philosophy of civilization translated by C.T. [Campion –1929].

ـ البرت اشفيتسر ـ فلسفة الحضارة ـ ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي ـ [المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر]

[37] Schweitzer – Pilgrimage to humanity Translated by Walter E . stuermann, [university of Tulsa wisdom Library].

[38] Singer Peter – Hegel [Oxford University Press 1982].

[39] Sorokin Pitirim A. Modern Historical and Social Philosophies [New York 1963].

[40] Stace – W. T. the philosophy of Hegel [New York 1955].

ـ ولتر ستيس – فلسفة هيجل – ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام – [دار الثقافة للطباعة والنشر 1980].

[41] Stephen Gaukroger, John Schuster and John Sutton – Descartes, Natural Philosophy [London and New York – 2000].

[42] Stevenson Leslie – Seven Theories Of Human Nature [Oxford University, Press 1974] .

[43] Stumpf Samuel Enoch – Socrates to Sartre, A History of Philosophy, Sixth Edition [New York San Francisco, California 1999].

[44] Sweezy Pall M. – the Present History – Essays and Reviews on Capitalism and Socialism- [Monthly Review Press New York 1962].

[45] Tomlin E.W.F. – The great philosophers the western world skeffington and son LTD – 1958.

[46] Toynbee Arnold J. A Study of History – 7 A universal States – [Oxford University press London – New York – Toronto – 1963].

[47] Toynbee Arnold J. A Study of History – By Somervell D.C. Oxford University press – 1962.

ـ أرنولد توينبي ـ مختصر دراسة التاريخ ـ ترجمة فؤاد محمد شبل ـ الجزء الأول ـ جامعة الدول العربية.

[48] Trautmann Thomas R. Time – University Of Michigan Press 1996. On Line Available From WWW. Books. Google Com. Accessed in April 2006.

[49] Walsh W. H. – An Introduction to Philosophy Of History [Hutchinson University Library London 1958] .

ـ و. هـ. وولش ـ مدخل لفلسفة التاريخ ـ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ومراجعة محمد بكير خليل [مؤسسة سجل العرب 1962].

[50] Welch Parl E. Philosophy of Edmund Husserl, [University Press – New York 1941].

[51] Wells H. G. The Outline Of history – Being a Plain History of Life and Mankind [London, Toronto 1934] .

ـ هـ .ج. ولز ـ معالم تاريخ الإنسانية ـ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ـ الجزء الأول [الهيئة المصرية العامة للكتاب] .

[52] Wells H.G. – A short History of the World [London and Tonbridge 1958].

ـ هـ . ج . ولز ـ موجز تاريخ العالم ـ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة محمد مأمون نجا ـ الجزء الأول [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002].

ثالثاً: المراجع الفرنسية

[1] Rousseau Jean Jacques – Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité [Paris 1971]

رابعاً: الموسوعات

[1] The Cambridge Dictionary Of Philosophy [Cambridge University Press 1996].

[2] The Encyclopedia Of Philosophy Volume one, Paul Edwards, Editor in Chief [Macmillan Reference, USA. New York].

[3] The Encyclopedia Of Philosophy – Volume Three, Paul Edwards – Editor in Chief [Macmillan reference USA, New York] .

[4] The Encyclopedia of philosophy, Vole , 3 – 4, Edwards Paul, [Collier Macmillan, London, 1976].

[5] Grolier Academic Encyclopedia – Volume 19 [Grolier international 1987].

خامساً الإنترنت

[1] WWW. aliazeera net / channel /

[2] http : WWW. aljazirah-com. Sa/ I – bin / ady – new / ads.pi / advert.

[3] http: WWW. alwaqt. com / art. php ? aid = 14768.

[4] http: // WWW. tomas friedman com.

[5] http: // en. wikpedia. org / wiki / cosmpolitan.

المحتويات



أ.د. فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

- من مواليد كفر الزيات بمحافظة الغربية، تلقى تعليمه الإبتدائى بطنطا .
- انتقل بعد ذلك إلى الإسكندرية فأتم فيها دراسته، ثم التحق بكلية الآداب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية وحصل فيها على ليسانس الآداب والتحق بعد ذلك بالدراسات العليا بنفس الجامعة حيث منح درجتى الماجستير والدكتوراه وعمل مدرسا للفلسفة الحديثة والمعاصرة .
- أستاذا مساعدا بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادى تلك الجامعة التى أحبها كثيرا وتتلمذ على يديه الكثير من طلاب الفلسفة، وأشرف فيها أيضا على العديد من الرسائل الجامعية، ولازالت الجامعة تدعوه للإشراف على رسائل أخرى فى الفلسفة سواء الفلسفة الحديثة والمعاصرة أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ .
- ثم ندبه إلى كلية الآداب جامعة كفر الشيخ عام ٢٠٠٨ .
- نقل رسميا فى نفس العام إلى تلك الجامعة .
- فى عام ٢٠٠٩ كلف بالقيام بأعمال رئيس قسم الفلسفة حتى أصبح أستاذا فكلف برئاسة قسم الفلسفة .
- من أهم الأقوال التى يرددها فى تدريسه لفلسفة التاريخ هى **(يعلمنا التاريخ أنه لا أحد يتعلم من التاريخ)** .